المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقي في جامعة ستراسبورغ

سنة 1953-1954

ترجمة

فتحي انقزّو — حبيب الجربي
محمد بن ساسي — محمد محجوب

بإشراف محمد محجوب



دار سيناترا

الوجود والماهية والجوهر
لدى أفلاطون وأرسطو

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقي في جامعة سترازبورغ

سنة 1953-1954

ترجمه :

فتحي إنقزّو - محمّد بن ساسي

حبيب الجربي - محمّد محجوب

مراجعة :

محمّد محجوب - محمّد بن ساسي

أشرف على التّرجمة ونسّقها وقدّم لها :

محمّد محجوب



ريـكور، بول - **الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو** - ترجمه إنقزّو، فتحي - بن ساسي، محمّد - الجربي، حبيب - محجوب، محمّد - الحجم : 24x15,5 سم - عدد الصفحات : 302 صفحة، منشورات سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2012، سلسلة: **ديوان الفلسفة**

ر.د.م.ك.: 978-9973-084-33-0

أفلاطون - أرسطو - الوجود - الماهية - الجوهر - فلسفة يونانية - ريكور، بول - ترجمة - إنقزّو، فتحي - بن ساسي، محمّد - الجربي، حبيب - محجوب، محمّد

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

Paul Ricœur

Être, essence et substance chez Platon et Aristote

Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953 - 1954

9، نهج المنستيري - 1006 - تونس

الهاتف: 377 567 71 (216+) / الفاكس: 308 567 (216+)

الواب: www.cenatra.nat.tn

البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

تنبيه

هذا الكتاب في الأصل درس ألقاه «ريكور» في جامعة سترازبورغ خلال السنة الجامعية 1953-1954. وقد اعتمدنا في ترجمته [منذ سنة 2008] النّسخة الصّادرة في باريس سنة 1982 عن CDU et SEDES، ثم لفت أصحاب الحقوق نظرنا إلى أن النّسخة الوحيدة التي يحق لنا اعتمادها هي النسخة التي كان من المتوقع صدورها في جانفي 2011 عن دار سوي الباريسية، والتي قام بتحقيقها ومراجعتها جان لويس شليغل. وقد اضطرنا ذلك إلى انتظار صدور النشرة المشار إليها، وقمتُ شخصيا، بناء عليها، بمراجعة لكامل أجزاء الكتاب على أساس مرجعية هذه الطبعة التي تتميز بإضافات عديدة أهمها :

1. إنزال جميع إحالات «ريكور» إلى الهوامش
2. إضافة هوامش توضيحية هي من وضع المحقق
3. تصحيح علامات التنقيط التي كانت أحيانا غائبة أو ملتبسة
4. تصحيح جميع المفردات اليونانية وخاصة من حيث وضع علامات النبر وتوحيد طريقة كتابتها بالأحرف اليونانية والأحرف اللاتينية.
5. وقد عمدنا في ما يخص هذه النقطة الأخيرة إلى إثبات المقابل الصوتي للكلمات اليونانية بالحروف العربية وعمدنا قدر الإمكان إلى شكلها تيسيرا على القارئ.

وقد تقاسم المترجمون عمل الترجمة حسبما هو مبين بالمتن كما يلي [الإحالة على ترقيم الصفحات الأصلي بالنشرة الفرنسية : 2011]:

محمّد محجوب : من ص. [13] إلى ص. [103] ومن ص. [222] إلى ص. [240].
حبيب الجربي : من ص. [105] إلى ص. [159].
فتحي إنقزو : من ص. [161] إلى ص. [240].
محمّد بن ساسي : من ص. [241] إلى ص. [345].

وقد راجعت بمعية الأستاذ محمّد بن ساسي كامل الترجمة، وقمت شخصيا بتوحيد المصطلح واللغة قدر الإمكان إلا متى بدا لي أنّ اختلاف الخيارات الترجمية في بعض المصطلحات غير مخل بوحدة الدرس ولا بمضمونه. وقد أرفقت بعض التعليقات الخاصة بالترجمة مشارا إليها باختصار [م. م.] أما بقية الهوامش فقد تركناها كما جاءت في الطبعة المعتمدة دون تغيير.

وأخيرا لا بدّ أن نشكر للسيدة «كاثرين غولدنشتاين» [Catherine Goldenstein] والسيد «جان - لويس شليغل» [Jean-Louis Schlegel] مساعدتهما الكريمة والحريصة في إنجاز هذا العمل وإخراجه للقارئ العربي. لقد أصبح لتونس من خلال هذه التّرجمة ومن خلال غيرها مما أنجزه وينجزه المركز الوطني للتّرجمة من نصوص «ريكور» اللافتة، تقليد واضح ومحترم في ترجمة «ريكور»، نرجو أن يتواصل بمزيد المشاريع ولاسيما في حقلي الفينومينولوجيا والتأويلية.

تونس في أفريل 2011
محمّد محجوب

[13] غايةُ الدَّرس ومخطّطه

ترجمة: محمّد محجوب

إنّ أقصى أغراض هذا الدّرس هو معاودة الأسس الأنطولوجية لفلسفتنا الغربية، وفهم قصدها بواسطة تاريخ بدايتها.

وأمّا أقرب غايات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين ‹أفلاطون› و‹أرسطو›، وإدراك الأصل لإيقاع ما لفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتذل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئيا. ولكنّ الإسهام الحقيقي لـ‹أفلاطون› و‹أرسطو› في الميتافزيقا هو أبعد من ذلك. فـ‹أفلاطون› ليس فقط منظّر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشدّ دحضا لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تنتسب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بداية من محاورة **برمانيدس** [*Parménide*]، تكوّن أنطولوجيا من الدّرجة الثّانية هي الخدمة الأفلاطونيّة الحقيقة للأنطولوجيا. وإنه ليتوجّب علينا (لفهم ذلك) أن نفهم جيّد الفهم ما سنسمّيه أنطولوجيا الدّرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جدّا لنظريّة المثل، مادام النظر في فكرتي الوجود واللاّوجود لا يمثّل مردودا من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعا لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يفسّر أنّنا سنتوقّف أوّلا عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر مما نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنما لدى هذا المستوى تتقوّم فكرة "وجود حقيقي" (**أُنْتُوس أُنْ**=ὄντως ὄν) والمثال تحديدا. أما الأنطولوجيا الجذرية فإنما تصدر عن مضاعفة للسؤال عن الوجود: ما وجود هذه الوجودات، (أي) هذه

الموجودات الأصيلة التي سميناها صورا؟ وفي أيّ الأحوال يكون الوجود قابلا لأن يُتعقّل [pensable]؟ إن هذه الأنطولوجيا النّقدية هي التي ستشغلنا خلال القسم الثاني[1].

ولكنّ ‹أرسطو› ليس أقلّ صعوبة وتعقيدا. فالـمُناظر الظاهر للماهية الأفلاطونية هو الجوهر الأرسطي. ومع ذلك فإن فلسفة الجوهر هذه التي سرعان ما نُرجعها إلى فلسفة للجوهر الحسي، الطبيعي، إنما تؤخذ هي أيضاً ضمن بحث في "الوجود بما هو وجود". **فالميتافيزيقا** لا تباشر الجوهر الحسي إلاّ انطلاقا من هذه الإشكالية الجذرية التي سندرسها ضمن القسم الأول من الدرس المخصّص لـ‹أرسطو›. بل إن موضوع الطبيعيات لا يقدَّم ضمن **الميتافيزيقا** إلا بما هو مرحلة تتوسط بلورة "الوجود بما هو وجود"، وتحديد جوهر أسمى، جوهر فاضل [substance excellente]، أوّل. إنّ هذا المذهب الأخير هو الذي يظهر كتحقيقٍ لبرنامج **الميتافيزيقا**. وسنتناوله ضمن القسم الثاني من هذا الدّرس عينه. وإذاً فليست الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقيضة للأفلاطونية. فالأنطولوجيا الجذرية الأرسطية هي مع أنطولوجيا ‹أفلاطون› في علاقة من التواصل والتعارض ألطف (مما قد يُظن). ذلك ما يجب فهمه إذا ما رمنا أن نعطي لهذا التعارض المبتذل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مداه الحقيقي.

1 - المقصود هو القسم الثاني من الجزء المخصص لـ‹**أفلاطون**› ضمن هذا الدّرس. [م.م.]

[17] I.

أفلاطون

[19] القسم الأوّل

"الوجود الحقيقي" أو المثال

ترجمة محمّد محجوب

[21] مبحث هذا القسـم الأول هو **المؤشّر الأنطولوجي** الذي علّقه ‹أفلاطون› علـى المثُـل [Idées] أو الصّـور [formes]: فمـن العسـير الرّجـوع إلى أصل المشكل الأفلاطوني. ولابدّ لذلك من أن ننسى النّقد الأرسطي الذي يوجهه (‹أرسـطو›) من منظور فلسـفته التي له، إذ ينسـب إلى ‹أفلاطون› أنه قد يكون أسـند للمثل، التي ليست آخر الأمر إلا **صفات** ممكنة للأشياء، جدارة الوجود التـي إنما تحقّ **لـذوات** الصفات، أي للأشـياء الموجودة عينها. فـإذا ما ابتدأنا مثـل هذا الابتداء، ظهرت لنا الأفلاطونيةُ خلفـا كبيرا، ولا إمكان لمعاودتها فـي حدّ ذاتها. وبالإضافة إلى النّقد الأرسـطي، فلا بدّ أيضاً أن ننسـى السّـؤال الأرسـطي الذي يهدف إلى فهم "لماذا" الأشـياء الموجـودة (διότι)، أي إلى تعليل الواقع كما هو. لا بدّ أن يسترسـل المرء مع أسلوب التساؤل السقراطي عينه، وأن ينصت إلى السؤال الذي يطرحه **هو** علينا، حتى يكشف عن كلّ ما هو متضمّن في سؤاله المخصوص.

[23] **الفصل الأول**

مدلول الأيدوس الأفلاطوني

يولد سؤال الماهية من سؤال يصاغ ضمن الحدود التالية: "ما هو كذا؟" ماهي الشجاعةُ، مثلاً، ما هي الفضيلة؟ (انظر مثلا: **لاخيس**، 190ج، وما يليها).

الملاحظة الأولى:

ما سُؤْل مثل هذا السّؤال؟ إن السّؤال لا ينبجس في حدّته الاستفهاميّة إلا لدى مُحاوِر قد أقام هو نفسُه ضمن ضرب من القلق، ما هو بالقلق الحياتي، وإنما هو قلق معرفي، لم يعد الفكر معه يرتضي أجوبة تُعدِّد (الأشياء) تنعطف (بعضها على بعض): في **لاخيس**، 191د: ("لا فقط...، بل أيضًا" ؛ "بل وكذلك... و... و..."). فالفكر الذي خيبت ظنَّه "سذاجةُ" التعريفات الأولى، وأنهكه عطف المظاهر أو الأنواع بعضها على بعض، هو الآن يطالب بإخضاعها إلى صفة غالبة، وإلى جنس أعلى.

الملاحظة الثانية:

ستحَدُّ الماهية **بوظيفة وحدة وهُويّة (لاخيس**، 191هـ) فالمثال **واحد** (ميا = μία) وهو هو (**تو أوتُو** = τὸ αὐτὸ). فلنا مثال **واحد**، عوضًا من حالات عديدة (انظر **هيبياس الكبير** 288أ :**أوتو تو كالون** = [24] αὐτὸ τὸ καλόν ونترجمه "بالجميل في ذاته"، مما يدلّ على استمرار دلالة كلماتنا). لابدّ من طفرة في الفكر، لا بدّ من قفزة له يمرّ بها من مستوى التّعداد إلى مستوى "الهوهو"، من الشّمول إلى التضمّن. هذه الوظيفة هي التي يدلّ عليها لفظ "**أيدوس**" (εἶδος)

أو "**إديا**" [انظر **يوطفرون**، 5د، "ما هو مثال كذا..."]. ولهذا اللفظ حسب ‹تايلور› [Taylor] أصلٌ في علم الهندسة ولعلّه يدلّ على المحيط الذي لشكل من الأشكال. أما ‹روس› [Ross] فيبين كيف إنّ ‹أفلاطون› أخذ الكلمة من اللّغة الدّارجة، وهي مشبعةٌ بعدُ، إذ تدلّ على المحيط الخارجي، ولكنّها تدلّ كذلك على البنية الداخلية [*Beschaffenheit*] لشكل ما. فلكلمة **أيدوس** معنى نِصْفُ منطقي بعدُ (إذ تدلّ على موضع نوع من الأنواع ضمن تصنيف ما): "**الأيدوس**" هو المظهر الذي يتّخذه شيء ما[1].

يظلّ البصر إذاً في أصل كلّ معاني الكلمة: فـ"**الأيدوس**" هو الشكل المنظور (راجع اللاتينية *forma*). وثمة هاهنا، حسب ‹دياس› [Diès]، ترئية [visualisation] للمعقول. واستدراج إعلاءات متتالية للنّظر (التأمّل)، وتحويل أفلاطوني للمنظور إلى المعقول، وكلمة **أيدوس** هي نفسها "تحتمل" مثل هذا التحويل.

[25] الملاحظة الثالثة:

إن السّؤال عن **الوجود** هو منذ البداية سؤالٌ يجري من تحت وظيفة الوحدة التي للماهية. فلفظة "être" (**هو**)، (ماثلةٌ) هاهنا بعدُ: ما **هو**..؟ ما الّذي يمكن أن يكون **هو**...؟ (**لاخيس** 190هـ). فالسؤال يحتوي دائماً على لفظة "être" (**هو**)، راجع **هيبياس الكبير**، 288 أ، حيث تُستعملُ لفظة "être" (**هو**) مرّتين: الأشياء **هي** جميلةٌ و**موجودة** : "إذا ما **كان** [*existe*] جمال في ذاته، فإن الأشياء التي تقول عنها إنها **هي** جميلة هي فعلا كذلك **موجودة**" (حسب ترجمة ‹كروازي› [Croiset])[2]. فالوجود بما هو كيان [existence] إنما يظهرُ هاهنا بعدُ أساساً للوجود بما هو رابطة: إمّا **يكون** الجمالُ ذاته [si le beau lui - même *est*] فهذا الشيءُ **يكون** جميلا. لاشك أن مقطع **هيبياس الكبير** 292ج-و، يسهو عن لفظة "الوجود" في استعمالها المطلق. وسوف يبدو السؤالُ عن وجود الماهية، من بعد ذلك، بمثابة سؤال الماهية المضاعف. فسؤال الأفلاطونية النهائيُّ هو سؤال مطروح بعدُ في البداية، أي في استعمالي

1 - راجع: W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clareendon Press, 1951 (AC).
[قام الناشر المحقق ‹ج. ل. شليغل› بإنزال الإحالات التي كان ‹ريكور› أدرجها داخل النص، إلى الهوامش. وقد أشار إلى ذلك في كل مرة بالاختصار (AC)].

2 - ظهرت ترجمة ‹كروازي› **لهيبياس الكبير** ضمن نشرة Belles Lettres، سنة 1920.

لفظة "الوجود". إننا نتلمّح المشكل العسير: ما العلاقة بين استعمالي لفظة «الوجود»، في معنى الرابطة وفي معنى الكيان المطلق؟ فالأفلاطونية برمّتها تتمثل في الانزلاق من فعل للوجود مخفّف النّبرة (ومصرّف في أزمنة الضمائر) إلى صيغة اسم فاعل [أَنْ=ὄν] تترجمه الصيغة اللاتينية *ens*، ثمّ إلى اسم الفاعل الممحّض للاسمية (فنمرّ من تِي أَنْ إلى تُو أُنْ وبعد ذلك إلى *ousia* التي يترجمها ‹جيلسن› [Gilson] بـ«étance» [الموجودية]). يبدو أن هذه السلسلة من التكافؤات حاضرة منذ البداية في الأفلاطونية [**فالأوسيا** تظهر في **اقراطيلوس**، 401ج]. وثمة إمكانية لمناقلة كلّ وظائف لفظة «الوجود»، مثلما نلحظ (ذلك) في محاورة **السّفسطائي**، 246 أ (**إستي** (ἔστι)، **أَنْ** (ὄν) ، **تُو أُنْ** (τὸ ὄν)، **أَيْنَايْ** (εἶναι)، **أُوسِيَا** (οὐσία)).

[26] الملاحظة الرابعة:

ما **علاقةُ الماهية بالأشياء**؟ إن المعجم الأفلاطوني مرن جدّا في البداية. ومنذ **لاخيس**، فإنّ علاقة الماهية بالأشياء هي علاقة **تضمّن** (192أ): الماهية "**في**" الأشياء. ويستعاد التعديد من أعلى ويؤسس في التّعريف. والماهية تعلو على الأشياء تجميعا لها، واستعادة. إنّ القصد الأنطولوجي هاهنا لا يفرّق بعدُ بين الماهية والأشياء: فعلاقة التضمّن هذه حاضرةٌ في المحاورات الأولى، ولكنّها غير واعية. لذلك يتردّد المعجم الأفلاطوني: فتكونُ الماهيةُ في "en"، (أو) خلال"dia". وتكون الهويّة حاضرة **في** التّبدّل، متنقّلة خلال الحالات (انظر **مينون**، 74أ، 77أ، حيث يتأتّى ‹أفلاطون› إلى أن يقول هناك إنها **الكلّ** للأشياء العديدة، هذا "الكلّ" الذي سيصبح هو "الكلّي" الأرسطي). وعلى كلّ حال، لا يزال الأمر هاهنا دون علاقة **المحاكاة**. فعلاقة المحاكاة، التي يحكمها النّموذج الرياضي، ستظهر ضمن تفكير يتمحور حول الصّور الرياضيّة. وحول عدم مطابقة النّسخة للأنموذج داخل النّظام الخلقي. وهي ستعوّض المشاركة، **المتيكسيس**، التي كانت تعني في البداية العلاقة المعكوسة التي للأشياء بماهيتها. فالماهية، في المحاورات الأولى، **موجودة** في الأشياء، والأشياء، على العكس من ذلك، **لها** (الـ) ماهية (**مينون**، 72أ). [وللإشارة، فإنّ الترجمة الفرنسية لا تحترم بنية لفظة **متيكسيس**، "المشاركة"، التي تعني أن تكون **لك** مشاركةٌ في): فهي

علاقةٌ جدليةٌ بين الوجود والملك [avoir]. فوجود الماهية هو أنّ لها الأشياء. هكــذا مثلا يقرّب **مينون** 72ج الفعلين: مابه **تكـون** الفضائل هو ما **تملك**. ووسـيلة كيانهـا (ما "به" تكــون) إنما هو الأساســي الذي لهـا. وفي بداية الأفلاطونية، فإنّ الممكن [27] هو الممكنُ الذي **للـ**واقع، وليس الممكنَ **بمـا هو** الواقــع. إنّ أهمية الأفلاطونية هي أهمية تســتغرقُها بَدِيًا **وظيفة الماهية بالنّسبة إلى الأشياء**؛ لذلك فإنّ فعل "الوجود" لا نبرة له في البداية. ولن يؤكّد ‹أفلاطون› على الوجود **في ذاته** إلا عندما سيبرز نقصان علاقة الماهية بالأشياء، أي عندما سيظهر أنّ الأشياء **ليست إلاّ** أشباهًا. سيلحّ ساعتها على المسافة التي بين الأشياء الجزئية والماهيات لا على ما بينها من علاقة الملك. فالمحسوس "ليـس له المعقول"، ولذلك لا يمكنه أن يعطيه. لن يمكنه إلاّ أن "يذكّر" به، وأن يثيره "تذكّرا". سـيكون ثمة تضامن بيــن التذكّر بما هو محاكاة بعيدة (لا اقتضاء) وبين معرفة المعقول.

الملاحظة الخامسة:

يحتوي المثال منــذ بداية الأفلاطونية على **كثير** ما: فهو على وحدته يقبل **التحليل**. ذلك هو شــرط التعريف عينُه، إذ يفترض أن المثال إذا كان **واحدا** بالنظر إلى مثالاته [exemples]، فهو قابل للقســمة بالنّظر إلى صفاته (**لاخيس**، 192 ب). فالتّعريف إذاً بما هو تعويض للمعرَّف (البسيط) بالمعرِّف (الكثير)، يفترض أنّ المثال هو منذ البداية تعدد متمفصل: لا جدّة لمحاورة **السفسطائي** إذًا فــي هــذا الباب. فنحن نجد فــي المحاورات الأولى المصدر المشــترك لمشــكل "تواصل الأجناس" الأفلاطوني ولمشــكل تراتب الجنس - النوع الأرســطي. فتواصل الأجناس يعنــي أنّ بعض الــمَعْرَفــات[1] تتواتى فيما بينها، وهذه المؤاتاة هي التي تشــهد بها الرابطة. التعريف إســناد أهملت فيه الرابطة: فالمعرِّف يحتوي على الإسناد من دون لفظة الوجود. ومن جهة أخرى فإنّ هذه الصعوبات عينها [28] هي التي ستظهر بخصوص التعريف وتواصل الأجناس.

1 - notions

الملاحظة السادسة:

إنّ مشـكل التّعريـف هو منذ البداية معلّق إلى مشـكل **اللّغـة**، من خلال **الاسـم**. من صاحب الكلمة؟ إن وظيفة وحدة الماهية وهويتها وظيفة مرسـومة في الاسم. ومشكل الماهية هو مشكل تبرير اللغة؛ إن مشكل نقد اللّغة[1] هو المشكل الذي سيشغلنا في الفصل التالي.

---

1 - راجع :
Brice Parain, *Essai sur la nature et la fonction du langage*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», 1943 (AC).



[29] **الفصل الثاني**

الماهية واللغة

مشـــكلُ الماهية هو عين مشـــكل اللغـــة والتســـمية. فالســـؤالُ: "عمّا هي الفضيلة وعمّا هي الشجاعة" يساوي السؤال عمّا "**نسميه** الفضيلة والشجاعة". إن المشكل الأفلاطوني هو مشكل تأسيس، ونقد للّغة.

1 - فيم تكون الماهية أساساً للكلمة؟
2 - ما الذي، من الماهية، يعرّفنا عليه فعلُ التسمية؟

1 - تحليل محاورة اقراطيلوس:

في **اقراطيلوس**، تُطرح الأطروحات ضمن حدّي صراع العصر بين "الطبيعة" و"الاصطـلاح". وهاتان الأطروحتان هما أطروحتـا ‹اقراطيلوس› و‹هِرْموجينس› اللّذيْن يقرّ أوّلهما أنّ التسمية "صحيحةٌ" بالطبع، وثانيهما أن التسمية "اصطلاحٌ" يمسي مألوفاً. الحلُّ ملتبس: فالأطروحتان مقبولتان ومرفوضتان في آن. إنّ معرفةَ ما إذا كانت اللغةُ "بالطبع" أو "بالاصطلاح"، هي مســألة ترجع إلى التّفســطة. و‹سقراط› يواجه الموقفين ولكنّه لا يقبل لا هذا الموقف ولا ذاك.

[30] إلا أنه سيعمد إلى نقل المشكل من الواقع إلى الواجب: لماذا **جعلت** اللغة؟ إنها جعلت للدلالة على الواقع. فالدلالة هي أســاس التسمية **الصحيحة**. ولــو كانت اللغة صحيحــة، لنَقلت لنا الماهيةَ. والحقيقةُ أنّ اللغة ليســت وفية لطبيعــة الأشــياء: فاللغة حســب أســطورة **اقراطيلــوس** (439 ب) قــد وضعها

"مشـرّعٌ سـكران"[1]، لا يقتصد، وهي تحمل أثر هذه الخطيئـة الأصلية. ويعبّر هذا الانقـلابُ وهذا التأرجحُ بين الأطروحتين، عن وضـع اللغة عينه: فهي من جهـةٍ **علامـةُ** الواقع، ولكنّه لا يؤمَن، في الآن نفسـه، أن تكـون وهمَ معرفة. فموقعُ اللّغة هو الالتباس. ولا يمكن للاشـتقاق أن يحلّ محلّ الجدل، ومحلّ العلم. إنّ هذه العلاقة المعقّدة، علاقةَ الوفاء والخيانة، هي من ماهية اللغة. فليس شـأنُ الفلسفة مساءلةَ الكلمات، وإنما شأنها مسـاءلةُ الأشياء ذاتها. ولا بدّ من أن نلاحـظ أنّ لفظةَ الجـدل تظهرُ هاهنا لأوّل مرّةٍ ضمـن الأفلاطونية (439أ)[2]. فالمعرفـةُ الحقيقيّةُ ترجعُ بالكلمات احتكاما إلى الواقع، والجدليُّ الجيّد هو الـذي ينتقل من الكلمات إلى الواقع، فهو المشـرّع الصالح. إنّ إنجاز فلسـفة ماهية يعني أن نطلب الماهية حاكما على اللغة.

[31]

2 - مـا هي السّـمات الجديدة التي تظهرهـا في عين الماهيـة هذه العلاقة الملتبسة بين الكلمة والماهية؟

أ. السّـمة الأولـى: الماهيـة هي ما يمنع أن يتحوّل كلّ شـيء فـي اللغة إلى اختراع تحكّمي.

يستند ‹أفلاطون› إلى التّعارض التقليدي في عصره بين ما هو "بالطبع" وما هو "بالاصطلاح". فإذا كانت اللغة اصطلاحا، فلها، بما هي من عمل الناس، تاريخ. ولكنّه لا يمكننا أن نحصرها في التاريخ: فالماهية هي ما يمنع أن يتحوّل كلّ شيء في اللغة إلى اختراع تحكّمي. إنّ اللغة تفد على الإنسان من غير أن يقدر هو على إخضاعها إلى تحكّمه. والمرور من الـ**ليغين** إلى الـ"لوغوس" يعني أنّه لا يمكننا أن نقول أيّ شيء اتّفق. فتبدو أطروحة الاصطلاح، وانزلاق الدلالات في الزمان، دائمـة الارتباط بالأطروحة الأنطولوجية للصيرورة الكلّية. لذلك فـإن محاورة **اقراطيلـوس**، من قبل محاورة **ثياتيتوس** ولكـن مثلها، تهاجم في قسـمها الأول أطروحة ‹بروتاغوراس› عن "الإنسـان مقياسـا لكلّ الأشـياء"،

---

1 - غابـت لفظة "سـكران" مـن ترجمة ‹شـمبري›، GF فلاماريون، 1967، ص. 471. بل إن الأسـماء (حسب تلك الترجمة) قد تكون "سقطت في ضرب من الدوار" و"تداخلت" في ما بينها.

2 - لا يظهر "المشرع الجدلي" هنا، بل في **اقراطيلوس** 390 ج.

وتعترضها بالـ**أوسيا** مقياسًا للغة. وهذه (مع **يوطفرون**، 11 أ) من أولى المناسبات التـي تطلق فيها على الوجود الصيغة المصدرية لـ**لأوسيا**. فقصدُ المصدر هاهنا هو قصد مضادٌّ للذاتية: "أوَتظنُّ أنّ **الأوسيا** ملك كلّ واحد منّا؟". وإنّ الإنسان ليَكونُ مقياس كلّ شـيء لو لم تكن اللغةُ إلا اصطلاحا (385 ج). **فالأوسيا** هي مقياس اللغة : وأمّا الإنسان صانع الدّلالات، فهو نفسه مَقيسٌ بالوجود الذي للدّلالات (383 د). إنّ الجدل السوسـيولوجي بين الطبيعة والاصطلاح يتحوّل إلـى جدلٍ أنطولوجي بيـن الوجود والمظهر. **والدّوكين** هو مقياس الإنسـان، ومقياس الاصطـلاح (انظر ارتباط اللغة والمظهر فـي 386 أ-ج). [32] ويحدّد ‹أفلاطون› بعد ذلك (386 هـ) وجودا لذاته، وواقعية دلالات. إنّ **مشكل الماهية** هو مشـكل لغة مطلقة، ولغة "صحيحـة"[1]. فلو أمكننـا أن "نبصر" الدّلالات لَكُنّا بمحضر "الاسـم في ذاتـه" (**اقراطيلوس**، 389د)؛ ذلك هو عمل مشـرّع اللغة الحقيقية، "إذ يحدّق في ما هو الاسم المطلق" (نفس المعطيات)؛ لعلّ هذا المشرّع المثالي يكون هو بالذات الجدلي.

إنّنـا هكـذا لدى جـذر **واقعيـة الـدّلالات** (التي يصـرَّح بها فـي 386هـ). وفعلا فـإنّ أحد مصادر أنطولوجيا الماهيات هو رفـض الذاتيانية ورفض القول بتاريخية اللغة. فتُسـوَّى الماهيةُ بالوجود، ويُردّ الاصطلاح إلى المظهر. إنّ اللّغة الاصطلاحية هـي المظهرُ إذًا. ولقد زعـم ‹روس› أنّ ‹أفلاطون› لا يهتمّ بالوجود المطلـق إلاّ في خصوص الماهيات الرياضية وذلـك بفعل ما تحمله معها من الاختلاف بين الأنموذج والنسخة. إلاّ أنّ حقيقة الماهية تظهر منذ البداية، بفعل مشـكلة اللغة. فإن ‹أفلاطون› لم يقـل إن الماهية بيدها أمرُ الأشـياء (**فيدون**)، إلاّ لأنّـه كان قـال إنّ بيدهـا أمرَ الكلمـات (**اقراطيلـوس**، 439 أ.). وإذا قال ‹أفلاطـون› إنّ الأشـياء تحاكي الماهيـات، فمـا ذاك إلا لأنّ اللغة تحاكي الوقائع. فمشـكل المحاكاة قد طُرح أوّل مـا طرح بخصوص اللّغة. لا بدّ إذًا من الذّهاب إلى الأشياء ذاتها بتجنب الكلمات، ولا بدّ من المرور من النسخة "اللفظيـة" إلى الأنموذج "الحقيقي". وقد يكون من مواطن ضعف الأفلاطونية

1 - راجع :
Edmund Husserl, troisième *Etude logique* : idée d'une grammaire absolue qui serait la logique (AC).
[وقد ترجمت **البحوث** (لا الدراسات) إلى الفرنسية ضمن سلسلة «Épiméthée», Paris, PUF, 2002]

أنهـا تقدّم علامات اللغة رسـوما، ومحاكيات، [33] بالنسـبة إلى الحقائق في ذاتها، تلك التـي يتعين أن نحاول إدراكها قفزا علـى "الظلال"، والكلماتُ بعض أنواع "الظلال". إنّ هذه السـبيل هـي طريق الكهف، حيث الكلمة هي أوّل الظلال. ولأن ‹أفلاطون› قد انطلق من اللغة، فإن كامل فلسـفة الماهية التي له تحمل أثر اللغة. المعنى سـابق على الكلمة. فهو إذًا أول الأسـبقيات، وأول تعاليات الوجود على المظهر. ويمكننا أن نضيف أن مشـكل تأمل الأنموذج والمحاكاة إنما يرجع في أصله إلى مشكل أساس اللغة، مادام المشرع المثالي "ينظر" إلى الأشياء "محاكاة" لها في الكلمات (439 أ). من هنا ما نتوهمه نحن بلا شكّ من فكرة اعتبار النماذج مباشرة وبدون نسخ، وإذاً من فكرة الذهاب **إلى الأشياء ذاتها، بدون الكلمات** (439 ب). فكيف تحمل فلسـفة الماهيات أثرَ هذا المنطلق اللساني؟

ب. السمة الثانية : للولوج إلى مشكل الماهية بواسطة اللغة نتيجة عكسية: فكل فلسـفة الماهية تحمل أثر هذا المنطلق اللساني (وفي مقالة الألف[1] من **ما بعد الطبيعة**، يسمّي ‹أرسطو› ‹اقراطيلوسَ› أوّل معلمي ‹أفلاطون›).

إن الفعل الأساسي للكلام عند ‹أفلاطون› ليس فعل الإضافة، وإنما هو فعل **التسمية**، أي فعل تمييز الواقع، وهو الفعل الذي يتمثل في تسطير حدّ لفظي للأشياء. فالتّفكيـر الأفلاطوني لا يتعلّق في بدايته بالحكم، وإنمـا يتعلّق بالمفهوم. زد على ذلك أنّ التكلم يعني السّعي إلى تبليغ شيء ما لشخص ما: فاللغة تقتضي تبـادلا بين ذوات. هـي إذاً في آن أداةُ تعلّـم وتميز، إذ [34] باللغـة "يعلِّم بعضنا بعضا، وبها نميز الأشياء بحسب طبائعها" (388ب). ولكن التسمية، أي التمييز، تترجـح على التعليـم في 387 ج. لذلك فإن اللّغة لا تتوجـه إلى الغير إلا لأنها تتعلق قبل ذلك بالأشياء. فنحن أولاً نميز الأشياء "بطبائعها" [**اقراطيلوس** 387ج و388ج]. فالتكلّم ممارسـة "براكسـيس" تتعلق بالأشياء (πράγματα[2] ج 387)، وما يعطي للأشـياء طبيعة ما إنما هو **الأوسيا** التي لها. إنّ هذه النتيجة هامّة بالنظر إلى كامل الأنطولوجيا الأفلاطونية. فالوجود متقطّع **أساسا**. إنه ينتشر من البداية ضمن وقائـع متعددة، ضمن وجودات (**كثيرة**). وبفعل هذا التّفكير في

1 - 987 أ 30.

2 - تُقرأ : براغماتا.

اللغة، يبتعد ‹أفلاطون› من الآن عن ‹برمانيدس› الذي يرى أنه لا يمكن تعقّل اللاوجود لأن الوجود **أحدٌ**. أمّا لدى ‹أفلاطون› فهو من الوهلة الأولى كثير[1]. إنّ الأنطولوجيا الأفلاطونية هي أنطولوجيا تعدّدية: فلأنه ثمة كلمات (**كثيرة**)، ثمة وجودات (**كثيرة**) (**تَا أُنْطا**). ولذلك كانت الأفلاطونية فلسفة منخرطة في تفكير عن تعالق الوجودات فيما بينها، إذ كلّ وجود هو ما هو، ولكنّه ليس كلّ ما سواه. فالوجود واللاوجود مقولتان تستلزم كلّ واحدة منهما الأخرى: الوجود هو ما هو وفي نفس الوقت ليس هو الوجودات الأخرى. لقد أقرّ ‹برمانيدس›، على العكس من ذلك، تماهي الوجود والواحد. أما ‹أفلاطون›، فلقد كان منذ البداية ألصق بالأرض. إن الأنطولوجيا التعددية هي أنطولوجيا علائقية. وحسب ‹دياس›، فإن فلسفة ‹برمانيدس› تحتوي على قمة واحدة، أما عند ‹أفلاطون› فإنه يمكننا أن نتبين «سلسلة من الذرى [35] غير المتصلة» هي «الموجودات بحق» (الجميل، الحق، إلخ.). هكذا تكون الأفلاطونية استقصاء لحقل تعدّدي من الدّلالات، إذ تعرّف الأنطولوجيا بكونها تفحصا لمشهد يحتوي على أشياء تستحقّ أن نراها، و"لسهل من الحقائق". وإن نواميس الماهية لمتضمنة في هذا التعدد:

- ناموس التعيين المميِّز: فأن تفكر هو قبل كلّ شيء أن **تفرّق**، وتفصل، وتتعرَّف على الشيء بما هو ليس الوقائع الأخرى. وأن تتفلسف هو أن تتعرف على حدود معرفة ما بما هي ليست معرفة أخرى. وفي هذا المعنى فإن الأفلاطونية تقف ضد الكنتية التي ترى التفكير ربطا، واستعادة لكثرة المظاهر في الوحدة. بل التفكير عند ‹أفلاطون› هو التفريق قبل الربط. إنّ المشكل الأفلاطوني مماثل بهذا المعنى لمشكل الوضوح الديكارتي، إذ لا يبلغ الوضوح كماله إلا في التميُّز بما هو تعديد حقل هو في بدايته مبهم [انظر **اقراطيلوس**، 386هـ]. فيتعلق الأمر ثمة بـ"وجودٍ وجودٍ": ويكون التعيين هو الفعل التوزيعي الذي يخرج وجود الأشياء شيئا شيئا، ويجعل لكلّ واقع

1 - راجع :
Auguste Diès, *Autour de Platon Essais de critique et d'histoire*, «Bibliothèque des archives de philosophie», Beauchesne, 1927, tome II, p. 476 (AC).

طبيعته، راجع **فيدون** 78د، **الجمهورية،** الكتاب السادس 490ب، **الجمهورية،** الكتاب السابع 532أ، **الجمهورية،** الكتاب السادس 476أ.

- الناموس الثاني: لم يعد مشكل الوجود، في المفرد، قابلا للتعريف. إن الأفلاطونية تقف أول ما تقف في مستوى الوجود المتعين، وإذًا في مستوى عِدّة منظّمة من الدّلالات. فالمثل تحصّل كوجودات؛ لا بدّ إذًا من التساؤل عن وجود هذه المثل، وعن وجود هذه الموجودات. الوجود غير قابل للتعريف، ومشكل الوجود أشدّ المشاكل غموضا. هكذا تتحول البداهة الأولى البرمانيدية المزعومة إلى آخر البداهات. إن الغموض المشترك للوجود واللاوجود هو مقابلُ مبدإ التمييز هذا. فالوجود (في المفرد) هو ذاك الذي لا يقبل التعديد، وهو ذاك المشارَك بالمثل، أي بالوجودات العليا التي تتنقل [36] عبر الأجناس. لن يتعلق الأمر بالوجود **بما** هو مثل، وإنما بالوجود الذي **لل**مثل.

خاتمة الفصلين الأول والثاني

1. إنّ وظيفة الوحدة والهوية اللتين للمثال هي في آخر الأمر لازمة مبدإ أكثر أساسية، ألا وهو مبدأ تعيُّن الماهيات. فهذا المبدأ يعطي الماهيات، داخل الأفلاطونية، ضربا من الفردية. والـ**أوتو** إنما هو **الإبسي**، أي العين (l'en-personne) الذي يجعل أنّ لكلّ ماهية حدّا منه تحمل لقبها كـ**أيدوس**.

2. يتطابق التقابل الإبستمولوجي "وجود/مظهر" مع التقابل الفيزيائي "وجود/صيرورة"، وذلك منذ البداية، لأنهما يتطابقان داخل اللغة: إذ مظهر الكلمات هو صيرورة اللغة: فأن أقول "الأشياء كما تبدو لي" وأن أقول "إن الأشياء تجري" فذلك هو هو. لقد قاد ‹أفلاطون› دوما نفس الحملة على ‹بروتاغوراس› وعلى ‹هيرقليطس›. وما تطابق "الإنسان مقياسا لكل الأشياء" مع "السيلان الكلي" إلاّ من عمل "المشرّع السّكران". فإنه هو الذي يخلع على مظهر الوجود المقياس الموهوم للإنسان، لأنه هو نفسه تائه مارق. لذلك ستكون للماهية، في المقابل، وظيفة وحدة وهوية: هي بمثابة الفُرضة التي توقف ‹هيرقليطس›، وهي التي تمنع الأشياء من الانزلاق (**اقراطيلوس،** 439 د - هـ). فالهيرقليطسية

عند ‹أفلاطون› هي فلسفة "سيلان أنف"، ومخاط لا يحتبس [440د]؛ إنها فلسفةُ رَعوم. وإنما تفلت الأشياء من التغير لأن لها تعيّنا متميّزا.

3. تحمل اللغة في طياتها خطّا آخر من التّفكير، هو التفكير في الإضافات. فالتحقيق في [37] اللّغة هو الذي يوحّد ما كنّا ظنناه فلسفتين مختلفتين، إذ الكلمة تسمية، ولكنّها أيضاً جملةٌ (اسم - فعل). إنّ اللّغة هي(موضع) العناق الأوّل [السفسطائي، 262ج] بين الاسم والفعل. فالتحقيق في اللغة يتضمّن التحقيق في الإضافات. وإذا كانت تعدّدية الدّلالات تتضمّن تفكيرًا في مبدإ التعيّن المتميز، فإن تضايف الفعل والاسم يستدعي تفكيرا في **الاستلزامات والأرفاع**.

لقد ألحّ ‹أفلاطون› في مرحلته[1] الأولى على التمييز بين الدّلالات، وعلى العلاقة التي تربط المحسوس بالماهية التي تحمل اسمه: كيف تتغير الأشياء الجميلة في حين يبقى الجميل؟ ثم ظهرت من بعد ذلك علاقة الأشياء فيما بينها كمشكل أهمّ. ولكنّه كان يكفي أن نحوّل انتباهنا ليبرز في الصدارة مشكل علاقة الماهيات (فيما بينها)، فإنّ التحقيق في اللّغة كان يمسك بوجهي الأفلاطونية (هذين) مجتمعين.

1 - **المرحلة** الأولى، هكذا قرأناها: première *phase* ولم نقرّ phrase. [م.م.].

[38] الفصل الثالث

العلم والماهية

I. - "الظن" بما هو سلب العلم

ستكونُ غاية الفصول الأربعة التّالية بلورة العلاقات بين العلم (**إبستمي**= ἐπιστήμη)، والحقيقة (**أليثيا**=ἀλήθεια) والوجود. ويتعلق الأمرُ بأن نعرف ما هي أفعال النفس ومناهج المعرفة التي نقبض ضمنها على الماهية والوجود. وفيما يبدو فإنه لا ينبغي أن يعلّمنا هذا التّحقيق شيئا، لأن العلم عند ‹أفلاطون› لا يُعرَّف أبدا بمعايير ذاتية (معايير اليقين، والنجاعة، والديمومة، والصّمود أمام الشّك، إلخ.)، وإنما هو يعرّف بموضوعه (فمشكل اليقين الديكارتي لا وجود له داخل الأفلاطونية). ليست المعايير الذاتية هي المعايير الأولى: فإن العلم إنما يبقى لأن الموضوع باق [انظر **مينون** (98أ)، **فيدون** [66أ، 98أ] حول ضرورة العلم وبقائه في النفس). ليست المعايير السيكولوجية للعلم إلا الظلّ الذي تحمله في النفس مناسِباتها من الخصائص الأولى للماهية. بل إنه ليمكننا أن نقول أكثر من ذلك: فليس ثمة من معايير ابستمولوجية: إذ لا ينطلق تعريف العلم من التفكّر (réflexion) في "العلوم" القائمة، وإنما تقاس علوم العصر، على العكس من ذلك، بمقياس مطلق، هو مقياس العلم [انظر **ثياتيتوس** (146د)]. فثمة صعوبة في درك (atteindre) الوحدة، أي "ما يكون هو في ذاته العلم". إن ‹أفلاطون› يعالج مشكل وحدة العلم مثلما كان **[39]** عالج مشكل وحدة الفضيلة. فكما أنه ينبغي ردّ مفردات البشر إلى المفردات في ذاتها، كذلك يعرّف العلم من البداية بخلوص موضوعه [**فيدون** 66أ - 67ب: "أن تكون خالصا" فذلك هو "أن تعرف"، وهو القبض (saisir) على الخالص، والخالص

هنـا هو الذي لا اختلاط فيه]. فالعلم إنما هــو الذي يعرّف بالوجود لا العكس. وإنّ أوضح النصوص في هذا هو نص **الجمهورية**، V، نهاية 476 د[1] : "إنّ موضوع العلـم الذي يتعلّق بالوجود هو مـا يوجد". ومع ذلك، وبعـد إعلانات المبادئ هـذه، فإن تفقّد الأفعال التي يُعطى ضمنها العلمُ سـيُخبرنا عن الوجود على نحو لا نتوقّعه.

المفاجأة الأولى:

يتكلّـم ‹أفلاطـون› كثيرًا عن العلـم ما ليس هـو. ويبدو أنّ بنية الفشـل، والشـكل المعضلي لمحاورة مثل **ثياتيتوس** يشـيران إلى أنّ العلم هو ما ينقص المعارف الإنسـانية التي استعرضتها المحاورة (ما ينقص الإحساس والظنّ، وما ينقص الظنّ المسـتقيم والظنّ المصحـوب بالتعليل). إن البحث الأفلاطوني في الماهيـات يتخذ دوما منحى نقديا: "فصيْدُ" الماهيات يبدو صيدا منكود الحظ. كذلـك الأمر لدى ‹كَنْـتْ› [Kant] حيث الوجود هو مـا كنا ندركه لو كان لنـا الحدس الأصلي. وتعطينا هذه السـمة مجموعة أولى من التحليلات: المقاربة السالبة للعلم بواسطة النقد والفشل.

المفاجأة الثانية:

إذا مـا نظرنـا إلى العلم من جهة الموضوع، بدا لنا أنْ ليس للعلم إلا ضدٌّ واحد: الجهل. ولئن كانت الأنطولوجيا تضطرنا إلى أن نفكر بواسطة الأضداد، فإن العلم يحملنا على أن نضع [40] الوسائط؛ فالعلم لا يعطَى لنا إلا ضمن هذه الوسائط التي هـي عين حال النفس في حركتها بين طرفيـن لا تدركهما، أعني الجهل والعلم الكامل. ثمة وسـيط **لا ينتمي للعلم** وهو ذو وضع مخصوص: إنه الظن المسـتقيم. والسؤال ساعتها هو أن نعرف ما إذا كان ثمة موضوع للظن المستقيم.

المفاجأة الثالثة:

ثمة وسيط آخر هو داخل العلم من غير أن يكون مع ذلك الـعلم المطلق، وهــو الرياضيات. فما هو وضع الرياضيات الأنطولوجــي؟ إنّ الرياضيات، تبعاً

1 - والأصحّ هو 477 ب، النهاية.

للكتابين السّادس والسّابع من **الجمهورية**، مرحلة لابدّ منها في تخليص الفيلسوف، من غير أن يكون موضوعها بحقّ وسيطا بين الوجود واللاوجود.

المفاجأة الرابعة:

عندما نطرح مشكل الحد الأقصى للعلم فإننا نطرح قضية التأمل (**ثيوريا**). هل التأمل فعلٌ معطى للإنسان حقًّا؟ هل هو أكثر من مجرّد حدّ، هل هو ضرب من الأفق لترقّي المعرفة؟ إن مشكل تعالي الماهية داخل الأفلاطونية هو مشكل الارتباط بين الماهية والموت.

العلم بما هو ما ينقص المعارف البشرية تحليل الرسالة السابعة وثياتيتوس

أ. تقترح **الرّسالة السّابعة**، التي لم تعد صحّة نسبتها موضع شك، سلّم معرفة يختلف اختلافا محسوسا عن السلم الذي تقترحه محاورة **ثياتيتوس** والكتابان السّادس والسّابع من **الجمهورية**. فأهمّ ما في هذه الرّسالة هو [41] التّنبيه الخطير الذي يصاحب تحليل درجات المعرفة ذاك: إنه تحذير صارم ضدّ ادّعاءات الطّاغية الفيلسوف الذي يتوهّم نفسه الفيلسوف الحاكم. لقد كان ‹دونيس السّرقوسي› وضع كتابا في الوعظ مفلطنا من بعيد. فكتب ‹أفلاطون› هذه الرّسالة فضحا لكذب عملية ‹دونيس›، ذاك الكذب الذي تمثل في الإيهام بأنه يكفي أن تلغو عن الماهيات، أي أن "تفلطن"، حتى تكون فيلسوفا. إن معنى الرسالة السابعة هو فضح فخ من أفخاخ فلسفة الماهيات: فالفلسفة ليست لغوًا عن الماهيات مضادا لـ‹هيرقليطس›. بل الفلسفة شأن عسير، وهي تقتضي دائماً مجهودا، وتضحية. وليست الماهيات أقرب المطلوبات منّا، وإنما هي أبعدها عنّا. إنّ هذه الرّسالة التي تترتّب عنها أخلاق للمعرفة، تحمل عين نبرة الحاشية الأخيرة من **إيثيقا** ‹سبينوزا› [Spinoza]: "كلُّ ما كان جميلا، فهو عسير بقدر ما هو نادر". إن زمن الحقيقة زمن ذو تناضج مخصوص، وإيقاع مخصوص، وهو يختلف اختلافا عن زمن الصناعة الذي يمكننا فيه أن نقصر متى شئنا أسلوب صناعة ما. لقد جعل السفسطائيون الناس يعتقدون أنّ التربية الفلسفيةَ تقنيةٌ كالتقنيات، وأنّه يمكن للمرء أن يسرّعها وأن ييسرها. إنما هي صناعة هي أقرب إلى فكّ الرموز والألغاز منها إلى تقنية أصحاب

الصناعــات؛ فالماهيةُ هي "الطريق" الطويل دومــا. إنّ اللغةَ الأفلاطونية هي هنا عيــن لغة الفيثاغوريين، وعين لغة «برمانيدس»: الفلســفة طريق ورحلة. وإنّ بُعد الحقيقة سببٌ أوّل لتكثير درجات المعرفة: فموضوع الوسائط إنما يُقدّم على جهة تدرّج تزهّدي، حيث لا تكون المرحلة إلا بما هي ســلب: فليســت بعدُ هي الحقيقةَ.

وتُعدّد **الرّســالة السّــابعة** (342أ - 344د) أربع مراحل وأربع درجات للمعرفة: الاسم، والحدّ، والصورة [42] والعلم. فأما الـ"**الأوسيا**" فإنها لا تأتي إلا في المرتبة الخامســة، إنها "بعضُ خامس". لقد حذرتنا محاورة **اقراطيلوس** من دعاوي علم الاشــتقاق الذي هو علم مغلّوط: فالحدّ الذي يتموقع هنا في الدّرجة الثانية من المعرفة ليس هو ما تبحث عنه المحاورات السّــقراطية؛ وعندما يؤخذ العلم من متون التبســيط، يتدحرج الحدّ بعيدا إلى أســفل فلا يكون إلا ســلخا للاسم، ولا يكــون بمقدوره أن يعلو على شقشــقة الألفاظ، بل يبقى ضربا من تفســير الكلمة داخل شقشــقة الألفاظ. ليست الماهية إذا لا الحدّ ولا الشكلَ (الذي سيســميه «كَنت» "إنشــاء". فـ"الدائرة في ذاتها" مختلفة تمام الاختلاف عن حدّ الدائرة أو عن شــكلها. وإنما يقال العلم "في النفس"؛ وهو خالص فعل الفكر وليــس له من حامل لفظــي أو تصويري (مادّي)؛ العلم قائم فــي **النُوس**. فللعلم هاهنا "وشــيجة" و"تناظر" مع الماهية، هو "جنيسها" (راجع محاورة **فيدون** حيث تجانس النفس مع المثُل). إنّ العلم شــكل من أشــكال التّطابق مع الوجود. والماهية هي مــا ينحو نحوه العلم، وما يلامس تخومه. فما يتعلّق به الأمر هاهنا إنما هو حدّ نقترب منه وأفق نترقّى إليه. هكذا تُحمل الماهية إلى الحدّ الأقصى من "قنص" الوجود.

ب. وإنمــا انطلاقا من هذه **الرّســالة السّــابعة** [*Lettre VII*] يمكننا أن ندرك أســلوبَ فشــل محاورة **ثياتيتوس** بما هــي ســلبيّ أنطولوجيا المعرفــة (راجع «غُولدُشميدت» Goldschmidt)[1]. لماذا يُعرَّف العلمُ هاهنا، على نحو غير مباشر، بكلّ ما ليس هو؟ فالعلم، في **ثياتيتوس**، [43] هو أوّلاً فنُّ دحض العلوم الكاذبة [fausses sciences]. فيظهــر هكذا حدّاً أو وضع حدّ [limite]، وأمراً بالتوقّفِ

1 - راجع : «غُولدشميدت» Goldschmidt ولعل العنوان المقصود هو :
Les *Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1935 (AC).
انظر لاحقا ص. 45 الهامش : 1

موجّهاً إلى كلّ فلسفة من فلسفات المباشر [immédiat]. وإنما هكذا يظهرُ العلم في كامل المحاورة، غائرا، غائبا - حاضرًا. هو نقد للمباشر الأول، وهو نقد "للطبيعي الطبيعي" [le tout naturel]، بالمعنى الهوسرلي، أي لما يغطي الإحساس، والظنّ المستقيم، وحتى "الظنّ المستقيم المشفوع بالتعليل" [opinion droite accompagnée de raison]. وتتعلّق المناقشة الأطول بالإحساس إذ يتعرّض لنقد غليظ: فمصيرُ كلّ شيء يتقرّر في القسم الأوّل من **ثياتيتوس**. لا بدّ، في كلّ مرّة، أن تُقنى الحقيقةُ من جديد بنقد للتجريبية [empirisme] وبدحض لها. فتلك كيفية في الاستئناف دوما بالشكّ تقرّب ‹أفلاطون› أكثر ما تُقرِّبُه من ‹ديكارت›. "ما هو يقينيٌّ ليس بيقينيٍّ". لا بدّ من استرجاع الوجود بنقد للظاهرة، وللقائلين بالظاهرة [*phénomène*]. ما هو الطّبق الرئيسي للظاهرتية [*phénoménisme*]؟ هو عين عبارة محاورة **اقراطيلوس** [*Cratyle*] تجري على لسان ‹بروتاغوراس›: "الإنسان مقياس كلّ شيء".

ولكنّ زاوية الهجوم [على الظّاهرتية] ليست هي هي. ففي حين يهجم ‹أفلاطون› في **اقراطيلوس** على الجانب الذاتي، أي على [قاعدة] "لكلٍّ حقيقتُه"، أو "الحقيقة الخاصّة بكلّ واحد من النّاس"، فإنّه ينقد في **ثياتيتوس** بداهةَ المظهر، وبداهة الإحساس بالإدراك ["من يعرف يحسّ بما يعرف"، 151هـ]. إنّ الـ"الأيستانوماي"[1] هو الذي يهاجَم. فمبدأ الدّحض يقوم على تماهي المقالات الثلاث: الإنسان الـ قياس في كلّ شيء [‹بروتاغوراس›]، الحركية الأنطولوجية ‹هرقليطس›، العلم الإحساس ‹ثياتيتوس›. أما عن حراك هذا الدحض، فإن ‹أفلاطون› يستخدم استراتيجية في النقاش تتمثل في الإطناب في موقف **[44]** المقالة التجريبية وفي تجذيرها إلى حد تصبح معه غير قابلة للدفاع عنها. وتتمثل عملية الهدم الذاتي تلك في حمل المقالة التجريبية إلى الفرضية الحرَكانية [mobiliste] وحمل هذه إلى أساسها، وهو اللاتعين [indétermination]، وغيابُ حدود الحقيقة غيابا سينعدم معه **الأيْدُوسّ**.

فإذا قيل: "صحيح هو ما أفكّر فيه"، لزم القول بأنّ الإحساس هو في اللّحظة. هو يتحدد بعين انبجاسه [الّذي هو] "الآن - الهنا" [*lebendige Gegenwwart*[2]] حسب

1 - وتعني : الادراك بواسطة الحواسّ أو العقل.

2 - حرفيا : الحاضر الحيّ.

العبارة الهوسرلية]. إنّ لنا حاضرا متبدّلا لذات جديدة دوما. ولكنّ فلسفةً للآن عند ‹أفلاطون› هي فلسفةٌ غير ممكنة. إنّ اللقاء - المتبدّل هو نفسه – بين آن الموضوع وآن الذّات يجعل الأفعال الإنسانية الأساسية ممتنعة لأنّه يجلب عليها خراب اللاّتعيّن. وهكذا تصبح المناقشة ممتنعة: كيف السبيل إلى النقاش والإنكار إذا كانت لكلّ المظاهر حقوق متساوية؟ وفوق ذلك، فلن يكون بإمكاننا أن نشرّع، فثمة لاتعين للعادل والجائر (177ج– 179د). وتتمثل قمّة الحرج في نقد "الانطباع" [impression]: "فالباثوس" هو انفعالي أنا كلّ مرّة في الحاضر (179د). فإذا أخذنا الانطباع مأخذ الجدّ، تبيّن لنا أنّه لافكرة [non pensée -]. وتُعرَض الحجّة الرئيسية من 181ج إلى 183ج: فاللاّتعين يتردّى إلى اللاّفكر، ومؤشّر امتناع التّفكير هو امتناع فعل للتسمية: وإنّه لامتناعٌ أجلبُ للخراب على الفكر من امتناع المناقشة أو امتناع التشريع. فلا يمكنني حتى أن أقول إنّ العلم هو الإحساس، لأنّ لاتعيّن فكري يبيح لي أن أقرّر في الآن نفسه نقيض ذلك (183 أ - ب): الإحساس هو "كذا ولا كذا"، "علم ولاعلم". [45] ويعني ذلك أن التجريبية فلسفةٌ بكماء ضرورةً. فنهاية **اللّيغين** هي نهاية **اللّوغوس**. وعند ‹أفلاطون›، فإنّ فكر المتحرّك هو عين الخلف مصوغا في لاكلمة، وفي لافكر. وهكذا تعطينا هذه المناقشة الرّوسَم السلبي [décalque négatif] لمبدإ التحديد البيّن [détermination distincte] الذي رددنا إليه فلسفة الماهيات. فهذا المبدأ هو المبدأ المقدّر ضمن الحجّة التي تُماهي بين اللاّتحديد واللاّقول واللاّفكر. إنّ نقداً سوسيولوجيا صرفا يقتصر على نقد استقرار اللغة بسبب فائدتها الاجتماعية والبراغماتية، يظلّ على سطح المشكل. فحتى يكون ثمة شيء هو "شيء ما" [du quelque chose] لا بدّ من شيء هو متعيّن ما [du déterminé]: وحتى نستطيع أن نفكّر، لابدّ من وجود منطقيّة ما للواقع تمكّننا من تعيين شيء هو شيء ما [وهو ما يسميه ‹كَنْتْ› تأليفية التعرّف، *erkennen, wiederkennen*، تعرّف معنى يظلّ ثاويا في عين سيلانه. وذلك شأن ‹هوسرل›].

إنّ مكر ‹أفلاطون›، وسخريته، أن لا يقول قوله الفصل[1]. فالمحاورة تجري حتى النهاية في أجواء الظن هذه، الظن المستقيم، الظن المعلّل؛ أما بقية المحاورة

1 - راجع: Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et methode dialectique*, Paris, PUF, 1935 (AC).

فستتمثل في تطبيق تجاوز بالإلحاق [يقتصر فيه على إلحاق النعت "مستقيم" ثم النّعت "معقول"] وليس في تطبيق "تجاوز بالتحوّل". ما هذا التّعليل الذي ينضاف إلى الظن؟ إنّ ‹أفلاطون›، بهجومه، في آخر **ثياتيتوس**، على الظن الصادق [vraie] المصحوب بالتعليل، إنما يستهدف الوضعانية المنطقية [positivisme logique] التي ترى في العقل وظيفة تأليفية صورية لعلّه يكون بها ضربا من العقل المبثوث في ثنايا الإدراك. إن ما ينقص هذه المقالة هو حضور الوجود عينُه (187أ)، لأنّ "النفس [46] عملٌ حول الوجود[1]". إنّ معقوليةً ما لا تزال دون العلم. ذلك هو أيضاً نفس شأن نقد الضرب الثاني من المعرفة عند ‹سبينوزا›: فهي ما تزال معرفة بالفكرة العامّة، لا بالماهية المفردة. أو هي، كما تقول **الرسالة الموجزة** [*Court Traité*]، ليست "تحصيل الشيء ذاته".

وهكذا فإنّ حقيقة الوجود تُلاحَق عبر **ثياتيتوس** بدون طائل. ومع ذلك فإنّ فشل **ثياتيتوس** ليس فشلا تاما: ذلك أنّ ‹أفلاطون› يفاجئنا عند منتصف المحاورة (185أ – 187أ)، فيعطينا المفتاح: إنّ المعرفة الحقيقية للنفس هي معرفة **الكُيْنَا**، معرفةُ المشترَكات[2] [les communs]. وتعود بنا هذه المشتركات إلى الماهية **بثقلها الأنطولوجي**، لأنّ [هذه المشتركات] تحتوي على "الوجود" من جهة كون **الإستي** و**الأوك إستي**[3] ماثلين له جوهريا. "تريد أن تتكلم عن **الأوسيا** وعن اللاوجود، عن التشابه والتنافر، عن التماثل والاختلاف، وعن الوحدة، أخيرا، وعن كلّ عدد يمكن تصوُّرُه في خصوصها..." (185ج). ويُسأل: "هل تُرى يدرك الحقيقةَ من لا يصل حدّ **الأوسيا**[4]؟" (186ج) "وحيثما لم ندرك **الأوسيا**، هل يمكننا أبدا أن نحصّل العلم؟" (نفسه). وهكذا فإنّ الفعل الذي يتحقق فيه العلم وحقيقة العلم، هو "الفعل الذي تنقطع فيه النفس بمفردها وبغير مداورة إلى وجود الوجودات" (187ب). وأما "الوجود فهو في جميع الأجناس الأكثر امتدادا[5]" [186أ. راجع **السفسطائي**]. ليس الوجود [47] تعينا. ولكنه ما

1 - لا تبدو هذه الإحالة دقيقة (187 أ) بالنظر الى الشاهد الذي يعقبها.

2 - في ترجمة ‹دياس›.

3 - **إستي** = يوجد - **أوك إستي** = لا يوجد.

4 - وفي هذا السياق فإن ترجمة **أوسيا** تكون إذا "الوجود".

5 - عن الترجمة الفرنسية لـ‹إميل شمبري›، GF-Flammarion : l'être, «c'est ce qui est le plus commun à toutes choses», *op cit.*, p. 127.

يجــري عبر الماهيات والتعيّنات. ولكن هل هذا جواب؟ فالتّماهي بين الحقيقة والوجــود هو هاهنا تماه يُعرض **كمهمّة** للمعرفة؛ وهو من تلك الأشــياء "التي تجتهد النفس في بلوغها بنفســها وبدون وســائط" (186أ). لذلك لا تســتعجل محاورة **ثياتيتوس** أن تدرك غايتها (راجع 186ج). وفي ذلك يقول ‹فستوجيار› [Festugière]: "لا تعطينــا محــاورة **ثياتيتــوس** نشــوة الوجــود، وإنما مأســاويّ الوجود"[1].

لِـمَ كانت محاورة **ثياتيتوس** لا تســتعجل مزيدا أن تــدرك غايتها؟ مفتاح الجواب في صورة الفيلسوف (172ج – 177ج) التي تراجح تقريظ ‹بروتاغوراس› وتتســلل إليه: فصورةُ الفيلســوف جوابٌ وجداني غير جدلي، يُدخل إليه غرضُ فشل الفيلسوف بما هو جوهر الفلسفة عينه.

إنّ صورة الفيلسوف هذه تمثّل ضربا من الوقفة في مركز المحاورة، وتقدّم لنا في الآن نفسه قصده الحقيقي. هي مُراجح صورة ‹بروتاغوراس› التي لا تصف مقالة فحسب بل تصف كذلك أسلوبا فلسفيا: فالسفسطائي هو الحاذق، وهو ذاك الذي يستطيب العبث، و"يصطاد في الماء العكر". هو ذاك الذي يرتاح للحركية الكلية. وحيث ينعدم الفرق بين المســتقيم والكاذب، يكتفي هو بمعيار من الصحة ومن المنفعة. لن تجده مبدّلا للآراء لأن كلّ الآراء متكافئة. سيقلب "أحوال" السوء رأسا على عقب، كما الطبيب: كلامه هو البلسم.

إن الدحــض الحقيقــي لـ‹بروتاغوراس› ليس حجّة الدحــض، بل هو تقريظ الفيلســوف: ضربٌ من "الشّــهادة" التي تلتحق بنبرة **الرسالة الســابعة**. إن في نبرة صورة الفيلسوف هذه تشــاؤما كبيرًا، [48] ومرارةً غامرةً. رسم تلك الصورة هو محاكمة الصّلف اليومي. فالسفسطائي مرتاح إلى دنياه، هو رجل المواقف العاجلة، كالسياســي (172هـ). وأما الفيلســوف فهو علــى النقيض من ذلك رجــل المصابرة، ورجل أطول المــداورات. ولكنّه في الآن نفســه لا محلّ له مــن الإعراب في [تصريف] شــؤون الناس، أخرق [راجــع محاورة **غورجياس**: "الفيلســوف" ذو الســحنة التي ترغّبك في صفعها»[2]. **إن تفاؤل الحقيقة مشدود**

1 - دون ذكر المصدر في **الدرس** ولعله الكتاب المذكور لاحقا
Contemplation et vie contemplative selon Platon, p. 86, note 2.

2 - المعقفان أضافهما المحقق.

إلى تشاؤم الحياة: "من المحال أن يذهب الشر يا ‹ثيودورس›" (176أ). لذلك ليست الفلسفة "طريقا" فحسب، ولا تصعّدا، كما ستقول **الجمهورية**، ولكنها أيضاً "هربة" و"انفلاتة". "ألا مِنْ هنا، من هذه الدنيا، عجِّل فأَفْلت إلى هناك. إلى أعلى". وتتمثل الهربة في أن نماثل الرّبّ على قدر الطاقة". وإنما نماثله بأن يصبح المرء عادلا وفاضلا من حيث وضوح الفكر [ميتافرونيسيوس]. فالنّجاح الفلسفي، على مستوى الأفكار، مشدود إذاً إلى فشل على مستوى الحياة: لا ينبغي أن ننسى أن الفلسفة مرتبطة بسلوك فشل. هل ‹أفلاطون› بعيدٌ جدّا عن الأنطولوجيا السلبية لـ‹كَنْتْ›؟ فاللاّمشروط عند ‹كَنْتْ› أيضاً هو ما يضعه العقل لحدّ مزاعم الإحساسية. إن نقد ‹بروتاغوراس› يعلن عن نفس الحركة. إنّ مشكلا هاما ومضاعفا يطرح في هذا الخصوص:

- ففي ما يخص ‹أفلاطون›: هل ثمة عنده أثرٌ لأي حدس حقيقي في هذه الحياة؟ هل ثمة مباشر ثان، أم إنّ **الثيوريا** هي فقط الرجاء الأقصى المرتبط بالشفرة المضاعفة للتذكّر والموت؟

- وفي ما يخص **الأفلاطونية**: لقد شقّت الأفلاطونية التاريخ فلسفةً للتأمّل. ولكنّ [49] الأفلاطونية المحدثة هي التي وضعت أن النفس يمكن أن تكون **نوس** [عقلا]، وأن تجد غايتها في الاتحاد بالماهية. فهل هذه الخاتمة القصوى للنفس [متحدة] في حقيقة الماهية هي الأفلاطونية الحقيقية؟



[50] ***الفصل الرابع***

العلم والماهية

II. - الظن المستقيم "وسيطا"

هل الظن المستقيم وسيط للمعرفة الحقيقية عند «أفلاطون»؟ إنّ محاورة **مينون** هي بامتياز محاورة الظنّ المستقيم. ومعرفةُ ما إذا كان الظنّ المستقيم وسيطا بين اللاعلم والعلم هي في النّهاية معرفة ما إذا كانت محاورة **مينون** محاورة معضلية أو محاورة مكتملة. إنها كما سنرى، ورغم إجابتها الموجبة عن [مسألة] الظن المستقيم، محاورة تفشل بالنظر إلى العلم.

أ. التمهيد لـمَعْرَف [notion] الظنّ المستقيم في مينون، بواسطة "المعضلة".

من الضروري أن نعتبر دوما المحاورة الأفلاطونية في وحدتها الدرامية. ففي نهاية الثلث الأول من **مينون**، نصل إلى معرف الظن المستقيم كجواب عن تحقيق طويل سمته الفشل: فيظهر الظن المستقيم كردّ من النفس على وضعية فشل. إنّ أوّل أسئلة **مينون** هو السؤال التالي: هل يمكن أن نُعلِّم الفضيلة؟ وهو مشكل يخصّص ذلك العصر، ويعود إلى التساؤل التالي: هل ثمة أخلاق في شكل معرفة قابلة لأن تنقل؟ [راجع **مينون** 72ج، 74أ، 77أ] هي محاولات ثلاث تفضي ثلاث مرات **[51]** إلى فشل. والمرة الثالثة هي محاولة لتعريف الفضيلة بواسطة العدل. وساعتها يُقارَن «سقراط» بسمك الرّعادة الذي يخدّر كلّ من يلمسه (80أ - ج). فيعترف «سقراط» قائلاً: إذا

كنت محرِجا فلأنني أنا نفسي محرَجٌ. إن مسألة الظنّ المستقيم تظهر هاهنا، في علاقة بنقطة العطالة هذه من المناقشة.

ب. منعرج "المعضلة" إلى "البحث".

يظهر الظن المستقيم لأول مرة في علاقة مع فكرة البحث. "كيف السبيل إلى البحث عن شيء لا تعرف ما هو أصلا؟ وإذا افترضنا أنك تجده، فبم ستعرفه؟" (80د). ينطلق البحث من حرج، من **أبوريا** ليست مع ذلك جهلا مطبقا. بل **الأبوريا** جهل موجَّه، أو هي جهل ممتلئ. ثمة في الحرج ضرب من شيْم ما نبحث عنه [راجع العبارة: "كان هذا الأمر على طرف لساني": فكأنما في هذه العبارة نوع من التّعرف السّلبي إلى ما نبحث عنه]. إنّ المشكل المطروح هو مشكل ما يسبق المعرفة، أو ما يسبق العلم. فـ‹أفلاطون› يربط النفس دوما بصفتين: الحرج والبحث [ويناسبهما الفعلان: **أَبُورَيْنْ وَدْزِيتَيْنْ**]. إنّ غرض التذكّر يظهر لأوّل مرة في محاورة **مينون**. ومهمته على وجه الدقة أن يوضح بواسطة الأسطورة حالة النفس تلك وقد **مسّها** شعور مبهم بالحقّ. يريد ‹أفلاطون› أن يشدّد على تلك الحال من حرارة النفس وحماستها إذ تكتشف الحقَّ وهي لا تزال دون القدرة على تعليله. فالظنّ المستقيم أكثرُ بكثير من "افتراض" [بالمعنى الحديث للعبارة] قد نتحقق منه لاحقا. إنّ ولادة الافتراض يكللها عند ‹أفلاطون› جوٌّ من اللامعقول قاربَ أن يكون صوفيّا. إنّ مشكل الظنّ المستقيم يطابق مع ‹أفلاطون› مشكل بداية حلول [52] الحق في نفس من الأنفس، وهو يطابق مشكل "نموّ" الحقيقة التي تبتدئ وتنتهي ذاتيا، رغم كونها في حدّ ذاتها لا تبتدئ ولا تنتهي. الفعل الثالث هو فعل "مانثانين"، تَعلَّم: ذلك ما يسمّيه ‹أفلاطون› التذكّر. فقبل أن يكون التذكر كشفاً لسبق النفس على جسدها (81د)، قبل ذلك، يمثل التذكر انبجاس [*'Ursprung'*] الحقيقة في نفس ما. إننا، مع مَعرَف عمل النفس هذا، أمام وسيط سيكولوجي ملتبس، بين المعرفة واللامعرفة.

ج. تعرُّف الحقّ.

ولكنّ الظن المستقيم أكثر من هذا: سيكون قوّة **تعرّف** الحقّ قبل إقامة الدليل عليه. ذاك مغزى المقطع الشهير عن العبد، وهو مقطع لو قلنا إن العبد

يعثر فيه وحده على الهندسة مثل باسكال الطفل، وإنه يحلّ بغير مساعدة أحد مشكل تضعيف المربّع، [لو قلنا ذلك عن هذا المقطع] لشوّهناه. لو تفحصنا عن قرب مساءلة العبد، لوجدنا أن نتيجتها أبسط بكثير. كيف ستسير هذه المساءلة؟ لابدّ أن نلاحظ أنّ ما ينجزه العبد ليس هندسة. إنّ مدار هذا المقطع هو أن نُظهر أنّ العبد قادر على أن يكون طرفا في المساءلة وأن يجيب أجوبة صحيحةً دون استعمال أي حجّة نقلية[1] (82ب). هي طريقة في التّعلّم من النّفس فيها شبه كبير من النور الطبيعي عند ‹ديكارت›. وعندما أخطأ العبد مرة أولى في 82هـ، لاحظ ‹سقراط› لـ‹مينون› قائلاً: "ترى أني أقتصر على مساءلته"، "إني لا أعلّمه شيئا". فالظنّ المستقيم هو المشاركة في المساءلة، والقدرة على أن تكون مسؤولا. والظن المستقيم مرتبط جوهريا بحوار. فالعبد يعامل كمتعلم لا كشيء من الأشياء، وهو بما هو كذلك، يشارك في [53] مساءلة تحتوي على محاولات وأخطاء. لذلك يحتوي البحث على حلّين كاذبين، تسوق إليهما كلمتا "الضِّعف" أو "عند منتصف الطريق". وفي مستوى (84أ - ب)، يقع العبد في حرج، ولكن هذا الحرج ليس سلبيا خالصا. فـ‹سقراط› يقول عن العبد إنه لئن كان لا يعرف، فإنّه على الأقلّ لا يظنّ أنّه يعرف.

ولكنّ ‹سقراط› – لا العبد – هو الذي يشير إلى وسيلة العثور على الحلّ، ألا وهي تقسيم كلّ مربع من المربعات بقطره. فليس بمقدور الظن المستقيم أن ينجز علما رياضيا، ولكنه يسمح بالمشاركة عبر المساءلة في حلّ مشكل [رياضي]. إن المشكل المثار هاهنا هو مشكل **تلقائية** الاكتشاف (85د) من جهة أنّ العبد يتعرّف الحقيقة بُعدا من أبعاد نفسه التي له، وبما هي حقيقةٌ "باطنة" فيه، لا بما هي تعليم "أجنبي" عنه. فـ‹أفلاطون› يقرّب للمرّة الأخيرة هذه التلقائية من معرَف "البحث" (86 ب – ج). "إنّ وجود الحقيقة في "النّفس" (86ب) يعني أن "البحث ممكن"؛ بل يزيد ‹سقراط›، فيتحدّث عن "واجب للبحث" [دَيْن دْزيتَيْنْ=δεῖν ζητεῖν] يقع عليه أن يستحثنا على مغادرة الكسل. فـ‹أفلاطون›، هو نفسه يردّ أسطورته في التذكر إلى تشجيع على المجهود:

1 - نقلية: ترجمنا بها d'autorité في معنى الحجة المنقولة عن سلطة معرفية. [م. م.]

يمكــن للمرء أن يجد (هُورَيْسن=ευρεῖν) الحقيقة لأنه يملكها في نفسه. الظنّ المستقيم هو الحقيقة "لُقيا".

ها نحن الآن في حال يسمح لنا بأن نجيب عن السؤال الذي ابتدأنا منه: بأي معنى يكون الظن المستقيم وسيطا للعلم؟

د. علاقات الظن المستقيم بالعلم

ثمة ثلاث سمات تخصص الظن المستقيم في علاقته بالعلم.

[54]- هو ليس درجة من درجات المعرفة قد تطابقه درجة من درجات الوجود، وإنما هو مجرَّد وسيط **سيكولوجي** يظهر كلّ معناه إذا ما اعتبرنا أن النفس ذاتها وسيط. إنّ معرف الظنّ المستقيم هذا ليس من شأن إبستمولوجيا، وإنما هو من شأن بيداغوجيا، أو "تربية نفسية" كما يقول ‹روبان› [Robin]. الظن المستقيم صيرورة العلم في النّفس (85ج).

- سوف تظهر وظيفة أخرى [للظّنّ المستقيم] عندما نعود إلى المشكل الذي تركناه معلقا، أعني مشكل معرفة ما إذا كانت الفضيلة قابلة لأن تعلّم. ستظهر ساعتها وظيفة **براغماتية** للظّن المستقيم على المستوى الإيثيقي. لم تكن هذه الوظيفة لتظهر في التّحليل الرّياضي حيث يتَشرّبها العلم في عين تقدّم المعرفة، وإنما هي تظهرُ في مستوى الأخلاق والسياسة حيث سيستقر الظن المستقيم ليصبح مستوى من مستويات النفس لذاتها. إن الظن المستقيم عند السياسيين هو مشكل أولئك [السياسيين] الذين نجحوا: ‹بيريكليس›، و‹سولون› الحكيم. ولكنّ موقع هؤلاء ليس على مستوى العلم، فهم لم يكونوا قادرين على تكوين تلاميذ لهم، ولا كانوا معلّمين، مما يعني أنه ليس ثمة علم سياسي [تربط اللغة اليونانية بين هذه الثلاثة في جذر واحد: المعلّم، والتلميذ والمعرفة؛ أو المدرِّس والمدرَّس وما يُدرَّس: "إنّ شيئا ليس فيه لا "مُدرِّس" ولا "مُدرَّس" لا يُدرَّسُ" 96ج] وإنما في هذه الوظيفة البراغماتية يكون الظنّ مستقيما، ὀρθῶς [=**أرثُوس**، 97أ- ب]. وتقارن هذه الاستقامة بجودة دليل يرشدُ الناس إلى مكان ما، دون أن يكون قادرا على تعليل استقامته بالعلم؛ ستكون له استقامة للفعل (97ب). وإنما على هذا الوجه يكون الظن المستقيم دليلا جيدا، وربما فاق العلم: [55] فاستعجال

الأحوال في السياســة مثلا يتطلّب اختصار المداورات الطويلة (98ج). "لا وجود للعلم دليلا في العمل السياسي" (99ب).

- وأما بالنســبة إلى المعرفة الصادقة، فإنّ الظن المســتقيم حالة النفس العابرةُ غيرُ المســتقرة. هــو[1] "Einfall" [خَطْفــة]، ولمح خاطف للحقيقــة. "إنّ الأظانين المســتقيمة تظــلّ تتفلّت من النّفس مالم نشــدّ وثاقها باســتدلال ســببي" (99أ). ويتأكّد عدم الاستقرار هذا بتقريبه من كلام الشعراء (99ج) والعرّافين والأنبياء الذين "كثيرا ما يقولون الحقيقة، ولكن دون أن يعرفوا شــيئا عن الأشياء التي يتكلمون عليها". فحقيقتهم هي الحقيقة في هيئة نبوءة، وهم يستحقون أن يسمّوا "إلهيّين" [θεῖους][2]، ولكن بلا عقل. حقيقتهم هي الحقيقة رؤيا [**أونارْ**=ὄναρ] واصطفاءً إلهيــا، ونعمةً [**ثِيَا مُويْرا**]، وزيارة ملهمــةً [visitation]. يوصفون بأنهم إلهيون، ولكنّ هذه الكلمة عند ‹أفلاطون› هي في الآن نفســه تحسين وتقبيح. فالظن المستقيم إلهام إلهي، وهو حقيقة [حُصّلت] نعمةً لا برهانًا.

الخاتمة:

وهكذا فإنّ هذا الوسيط السيكولوجي والبراغماتي يقصَى بآخرة من العلم. لذلك كان **المينون**، رغم نتيجته الإيجابية، محاورةً معضلية. وفعلا فإنّ ‹سقراط› ينهيها كمن يرمي ســهامه وهو هارب (100ب): إن الفضيلة، وهي "فضل إلهي"، ليست معرفةً ما دمنا لا **نعرف** "ما الفضيلة **ذاتها في حدّ ذاتها**". فالظنّ المستقيم هو في الآن نفســه تمهيد وفخّ؛ هو وضع العبدَ على طريق الحقيقة الرياضية، ولكنّه يترك رجــل الدّولة الأمثل [56] خارج الفلســفة الحقيقية. لذلــك فإنّ النتيجة الملتبســة لمحاورة **مينون** لا تناقضُ النبرة الصّارمة لمحــاورة **غورجياس** التي لا تتنازل عن شيء لفائدة النسبي والبراغماتي.

1 - وليس "هي" لأن "Einfall" مذكر.

2 - تُقرأ: ثَيُوسْ.

[57] **الفصل الخامس**

العلم والماهية

III.- "**الوسيط**" **الرياضي**

المشــكل: تقوم الأفلاطونية على **تعارض أنطولوجي** ذي حدين: الوجود والمظهر، أو الوجود والصيرورة [ويبن نقد **اقراطيلوس** و**ثياتيتوس** تضامن (**الدُوكِيْنْ**=δοκεῖν) حسب «بروتاغوراس» مع (**الغينسثاي**=γενέσθαι) حسب «هيرقليطس»]. فما هو ساعتها المدى الذي لنظرية إبستمولوجية في الوسائط [intermédiaires]؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال أن ننظر في أيّ المعاني تكون للرياضيات وظيفة الوسيط. هل الموضوعات ا رياضية نفسها كائنات وسيطة أم إنّ للمعرفة الرياضية وحدها موقعا وسيطا دون أن يكون الموضوع الرّياضي نفسُه كائنا أقلّ من الموضوع الإيثيقي مثلا؟

أ- الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى

ب- التوحيد بواسطة الخير في **الجمهورية**

ج- أمثولة الخط المستقيم.[1]

[58]أ- الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى

في المحاورات الأخرى غير **الجمهورية**، تُعامَلُ الكائناتُ الرياضيةُ، والكائنات الإيثيقية والأمثلة الأخرى للمثُل على نفس قدم المساواة: المثل الرياضية مثل كغيرها ولاشيء يبيح القول إنها مثل أقل من غيرها. وإذا كانت

---

1 - سيتعلق الأمر لاحقا، ص. 63، في ج. بأمثولة الخط المقسوم.

الأمثلة في المحاورات الأولى هي خاصة من طبيعة إيثيقية، فإن ذلك هو بخاصة لأسباب من حيثيات موضوع البحث ذاته [الشجاعة، إلخ.] ولكن ثمة كذلك موضوعات جمالية مثل الجميل في **هيبياس الأكبر**، ["أوتو تو"=αὐτὸ τό]. ومن اللافت أنّ **الفيدون** تعطي مثالا نمطيّا للمثال أمثلةً [exemples] أرثماطيقية، أو رياضية: الوَتْر، المساوي، الاثنينية، الثلاثة (75ج - د، 76 د، 78 د، 100ب). فالأمر متعلقٌ تحديدًا بمحاورة ذات هيئة إيثيقية قوية بل حتى صوفية، حيث تظهر خاصية النفس - قرابتُها من المثل - ضمن تفكّر في الموضوعات الرياضية. وإلى ذلك فإنّ وزن الأمثلة الرياضية سيظل يتزايد داخل الأفلاطونية: فهو الذي سيُبرز علاقة جديدة بين الموضوعات الحسّية ومثالها، علاقةً لم تعد علاقة محايثةٍ ومَلكٍ [**ميثكسيس**] وإنما باتت علاقة أنموذج بمحاكاة غير مطابقة [**ميمازيس**]. وسنعود لهذا الأمر لدى النّظر في مشكل الوجود السابق للمثال. إنّ الأمثلة [exemples] الرياضية لا تهيمن فقط [على غيرها من الأمثلة]، بل كأنما صارت تلتهمها التهاما[1]. وهكذا فالعدل في **الجمهورية** علاقة رياضية من التناسب بين أجزاء النفس وأجزاء المدينة. وبآخرة **[59]** فإنّ جميع المثُل، إذا صدق ‹أرسطو›، قد تكون أصبحت أعدادا لدى نهاية الأفلاطونية التي لعلها انقلبت إلى ميتا - رياضيات. فما الذي يعنيه إذاً الاستهجانُ النسبي للكائنات الرياضية ضمن الكتابين السّادس والسابع من **الجمهورية**؟

تعطي محاورة **ثياتيتوس** (185ج) على نحو عشوائي[2] موضوعات للنفس إذ "تتفكر متوحّدة مع نفسها" كيفيات جوهرية [الساخن والبارد]، وتحديدات سيسميها ‹أرسطو› لاحقا مقولات [الوجود واللاوجود، الهو هو والآخر، وستصبح أجناس الوجود]، وعلاقات صورية كالتشابه والاختلاف. وبنى رياضية كالواحد [l'Un] والأعداد، ثم كذلك الجميل والقبيح والخير والشر (186 أ - ب). وفي نفس الوقت فإنّ ‹أفلاطون› يخصّص الوجود [**أوسيا**] على نحو ملغز

1 - راجع: Joseph Moreau, *La Construction de l'Idealisme platonicien*, Paris, Les Belles lettres, 1939 (AC).

2 - وفي الحقيقة فإن المقطع المشار إليه يقابل بين البصر والسمع ثم بين الصوت واللّون ثم بين المالح وغير المالح...

بامتداد أوسـع: فالوجود يمتد عبر كلّ الماهيات الأخرى. إنّ هذا النص يجعلنا نستشعر وجود وجهتي نظر ممكنتين حول المثُل:

- قد تكـون الأولى وجهةَ نظـر **التّعديـد** [*énumération*]، وفيها فإنّ كون الأفكار تُعتبر "كلّ مرّة" في حدّ ذاتها أي في علاقتها بسميّاتها من المحسوسات التي تمثلها، لا يقلّل من مثَلية بعضها عن مثَلِية البعض الآخر. وترتبط وجهة النظر هـذه بمبدإ "التحديد المتميز" الـذي بدا لنا في أصل المثـال. فالثّلَثُ [*Triade*] هـو بالنظر إلى المجموعـات العينية المتركبة من ثلاثـة موضوعات في نفس علاقة الشّـجاعة بالأفعال الشُجاعة. ومن هذه الزاوية، ثمة بالأحرى امتياز للمثَل [exemple] الرياضـي على المثَل الإيثيقي [راجع **الرسـالة السـابعة**: الدائرة في ذاتها]. إن عالم المثُل بما هو كثرة خام، هو [60] عالم مُسطّح[1]. أو هو بالأحرى ليس "كُسْمُوسًـا". ثمة في مَرّةٍ مَرّةٍ مثالٌ مثالٌ. إن زاويةَ النظر هذه "كلٌّ كلّ مرّة": **هِكاسْـتُوسْ هِكاسْتُوتِي** [ἕκαστος ἑκάστοτε]، هي زاوية النظر التـي تكون فيها الكائنات الرياضية كائنات على قدر ما تكون الكائنات الإيثيقية كائنات. ولكن وجهة النظر هذه ليست هي الوحيدة الممكنة.

- مـا أن ننتقل من **التّعديد إلى النّظام**، حتى تكفَّ المثُل عن أن يكون لها نفس المرتبة: فامتياز **الأوسيا** في **ثياتيتوس** ينبّهنا إلى ذلك. إنّ وجهةَ نظر النّظام هذه، وهي التي سـتحمل ‹أفلاطون› على تعويض مبدإ التمييز بمبدإ "للتواصل"، أي بمبـدإ للتماكن [compossibilité]، هي على نفـس القدر من البدئية التي لوجهـة النّظـر الأخرى: فهي تعود إلى القول نفسـه إذ هو لا **يسـمّي** [الأشـياء] فقـط بل هو **يربط ويُسـند ويقـارن**. وإنما بات يمكن أن يطرح مشـكلُ مراتبة الكائنات في أفق النّظام ولم يعد يُطرح في أفق التّمييز.

ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية

لا تُفهم موقعة الرياضيات في الكتابين السادس والسابع [من **الجمهورية**] ما لم نسـتحضر السّـياق الجملي: يتعلق الأمر بأن نبيـن "أيّ الكيفيات وأيّ العلوم وأيّ التمارين سـيتكوّن بها حفظة الدسـتور، وعند أيّ سنّ سيكبّون

---

1 - يصحح المحقق هذه الكلمة التي جاءت في الأصل في صيغة plane إلى صيغة plan.

علـى كلّ درس من هذه الـدّروس" (502د). فالتفكير في العلوم يندرج إذاً في سـياق مشروع سياسـي، وفي الإطار العام **لتربية** من أجل حكم الفلاسفة. إنّ التراتب المقترح هو إذا تراتب **بيداغوجي**، من أجل ممارسة سياسية. ويعني ذلك أنّ المشـكل ليس مطروحا من جهة الوجـود وإنما من جهة المعرفة. لذلك سنأخذ بعد حين [61] درجات المعرفة من جانب الذّات لا من جانب الموضوع. وسنقابل بين المرئي [ὁρατός] والمعقول [νοητός][1].

ومن جهة أخرى فإنّ محاورة **الجمهورية**، قبل أن تباشر تقسيم العلوم، تذهب من البداية إلى **الغاية القصوى للعلم**: الخير : "وكما سـمعتَهم كثيراً يردّدونه، فإنّ فكرة الخير هي موضوع العلم الأرفع" (505أ). ينبغي ألاّ نقفز فنتجاوزَ هذا النص عن مثال الخير (504 هـ إلى 509 ج) لنذهب رأسا إلى قسمة الخط الشهيرة (509ج)[2]، لا ولا يمكننـا أن نذهـب مباشـرة إلى أمثولة الكهـف التي تفتتح الكتاب السـابع في 514أ. إنّ النصوص الثلاثة: الخير/الشمس، وقسمة الخط، والكهف، تكوّن وحدة لابدّ من أخذها رحلا واحدا، وهي تمثل مدخلا ثلاثيا للفحص المفصّل في العلوم الكفيلة بتكوين الفيلسـوف: وهو الفحص الذي يمثل جوهر الكتاب السّابع. ولذلك فإنّ نهاية الكتاب السّابع[3] تعود إلى هذه المقدمة الطويلة التي إنما كانت في المقابل خاتمة المجموع المستبقة.

لن نسـتنفد اليوم[4] مشـكل مثال الخير هـذا لدى ‹أفلاطون›، بل سـنتخذه كمجرد مدخل إلى تراتب ممكن للعلوم ولموضوعاتها، سـنتخذه باختصار مبدأ **توحيد نهائي**. وهكذا ومن الآن فإن مشـكل التحديد المتميز الذي يضع كلّ المثل على قدم المسـاواة يعوض بمشـكل توحيد نهائي. ولنترك جانبا مسـألة معرفة ما إذا كان هـذا الخير واقعا دينيا، أو إلها، وكذلك المسـألة

1 - تقرأ: **هُوراتوس-نُويتوس**.

2 - والأصح هو 509د.

3 - والأقرب أنها نهاية الكتاب السادس من **الجمهورية**، راجع بقية نص ‹ريكور›.

4 - راجع القسم الثالث، الفصل الثاني، والقسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة 3 (هامش ‹ريكور›).

الجدلية المخصوصة، [62] [مسـألة] معرفة ما إذا كان [هذا الإله] هو الوجود في **ثياتيتوس**، أم الواحد في **فيلابس**، أم هو أحد أجناس الوجود في **السفسطائي**[1].

إنّ وظيفته [الخير] في هذا النـصّ أكثرُ من إبستمولوجية. هو ما تلاحقه كلّ نفس (505د). هـو يوحّـد إذاً البحث النظـري والعملـيّ، ويوحّد الحبّ والمعرفة، وهو يُقدَّم لتوّه على أنّه المعضلةُ القصوى والأسـاس الأقصى في آن: "*Abgrund* و *Grund*" (505هـ). فهذا الذي يقارَن بالشمس هو في الآن نفسه ظلمة (506أ). ولذلـك لا نقـول عن الخير ما يكون، وإنما [نقتصر على] ما يشـبه، على "سـليله الأشـبه به". إنه النور الذي بواسـطته يظهر لون الأشياء، وبواسطته تبصر الروح. هو الذي يصير الأشـياء مبصَرة العيون مبصِرة (705هـ: النور بمثابة γένος τρίτος= غينُـوس تْريتوس، جنس ثالـث). وكذلك "فما يُعطي الحقيقةَ للأشـياء القابلـة للمعرفة وما يُعطي قـوّةَ المعرفة للفكـر، تأكّدْ أنه مثـال الخير" (508هـ). وهكذا فإنّ مثال الخيـر ليس من جانب النّفس ولا من جانب المُثل ولو أنّنا نسـمّيه "تُو أَغاثُو إيديا [مثال الخير]"، وإنما هو ثالثٌ بينهما كالسّـبب، "أَيْتِيا"، في معنى السـبب الغائي. إنّ المثال كأيّ مما يَضُمّ، أو من السّـبب الغائي للقاء الموضوع والذات. وإنما في هذا المعنى يقول ‹أفلاطون› إنّه ينبغي أن "نرفع إلى أعلى" من حقيقة كلّ مثال من المثل، وإلى أعلى من العلم، طبيعةَ ἕξις =هِكسيس] الخير (509أ). وأخير إليكم ألغز النصوص: فكما أنّ الشـمس لا تعطي الأشـياء مرئيتها فقط، بل تعطيها كذلك النموّ والغذاء، كذلك يعطي مثال الخير للمثُـل، فضلا عن مرئيتها، الوجودَ العيني والماهية **[63]** [تُو أَيناي تي كايْ تانْ أوسِيانْ]: "ولو أنّ الخير ليس ماهية أبدا، وإنما هو شيء يتجاوز الماهية تجاوزا من حيث الجلال[2] والقوّة (509 ب).

يطرح مثال الخير إذاً مشـكل أساس تحديد كلّ مثال من المثل وفي نفس الوقت [مشـكل] أسـاس فعل المعرفة بما هو فعل مشترك للمعقول والعقل. إن أسـاس كثرة المثل هذا في أَحَد الخير هو مـا يُدخل مبدأ ممكنا للتراتب

---

1 - راجع حول هذا الموضوع :
Paul Shorey, «On the idea of God in Plato's Republic», *Chicago Studies in classical Philology*, Chicago, 1895 (AC).

2 - في ترجمة ‹باشي› Pachet، **مصدر مذكور** : «en aînesse» (البكورية).

بين الموجـودات. [ويذكّر بمبدإ الكثرة المتميزة هـذا في 507ب، حيث يتمّ ربـط πολλά ἕκαστα=بولاّ، هيكاسـتا، بإمكانية الـكلام والحدّ]. إن كلّ مشكل التّراتب الذي سـيعترضنا في مقطع "قسمة الخط" سيُساسُ بمدإ توحيد غائي.

الخاتمة:

فـإذا كان مقطع قسـمة الخـط إذاً هو النصّ الحاسـم، فإن الـذّروة يحتويها هـذا المقطع الأول، حيـث يمكننا من الآن أن نفهـم أن الكائنات الرياضية بما هـي كذلك لا تنقُص عن الكائنات الأخرى [الإيثيقية أساسـا]. فلا بدّ أن في **المعرفة** الرياضية عيبا يعوقها عن المشاركة الكاملة في ديناميكية عالم المثل، وعن التسدّد نحو مثال الخير.

ج- أمثولة الخط المقسوم: مراتبة المعقول

إن النص الرئيسي بالنسبة إلى بحثنا هو نص قسمة الخط إلى جزأين: أ ج - ج ب، وهما يمثلان على التوالي "المرئي" و"اللامرئي"، وكلاهما بدوره مقسـوم بحسب نفس النسبة.

[64]

المرئي (أ)	(د)	(ج) **اللامرئي**	(هـ) (ب)
الخيالات	الأشياء الفعلية	الموضوعات الرياضية	العلم الحقيقي
[التخمينات]	[عالم الاعتقاد]	[عالم المعرفة	أو الجدل
	الإيمان	الاستعقالية]	[عالم العقل]
		ديانويتيقا	**نويتيقا**

$$\frac{\text{أد}}{\text{دج}}=\frac{\text{أج}}{\text{جب}}=\frac{\text{جهـ}}{\text{هـب}}$$

الملاحظة الأولى:

لسنا هاهنا بمحضر تراتبية موضوعات، ولكننا بمحضر تراتبية ضروب في المعرفة. فالتحليل يتم من جهة المعرفة: التخمين، الإيمان، المعرفة الاستدلالية [*discursive*]، التعقّل.

الملاحظة الثانية:

إنّ مجمل المرئي [أج] يكون بالنّظر إلى اللاّمرئي [ج ب] ما، في المرئي، تكون الخيالات [أد] بالنظر إلى الأشياء الفعلية [دج]. ماذا يعني تقسيم المرئي إلى جزأين؟ إنه يعني الخيال بالنسبة إلى الواقع، ولكن داخل العالم المحسوس: إنه عالم التهويم، والتخاييل، والأشباح [*simulacres*]، يقدمه ‹أفلاطون› ليشير به رمزيا إلى قيمة قسمة الخط في عالم المعقول. فـ‹أفلاطون›، ولا شك، لا يهتم بهذا العالم الذي دون الإدراك: هو يوحي بنسبتين هامتين وهما قسمة الخط نفسه إلى قسمين، وقسمة الجزء الذي على اليسار[1] إلى جزأين. إن الظن دون الحقيقة مثلما أن الوهم دون المحسوس نفسه. وكما أنّ الشمس رمز للحقّ، كذلك فإنّ علاقة تناسب داخل العالم المرئي هي رمز لقسمة اللامرئي.

الملاحظة الثالثة:

إن تقسيم اللامرئي يتمّ بدوره وفق نفس التناسب: فالقسم الرياضي **[65]** يكون بالنسبة إلى القسم الجدلي ما تكون الخيالات بالنسبة إلى الأشياء: إنّ هذا التناسب الجديد هو وحده المهم، لأن القسم الديانويتيقي[2] هو القسم الوحيد الذي يسمّيه ‹أفلاطون› **وسيطا** (511د). ما الذي يخصّص هذا الوضع الوسيط؟ ما يخصّصه أنّ في المعرفة الرّياضية عجزين اثنين: هي رهينة الرسوم من جهة، ومن جهة ثانية هي افتراضات لم يقع تحقيقها (**الجمهورية**، 510ب): "إنّ النفس لـمّا كانت تعالج معالجة النسخ أشياء كانت فيما قبلُ هي الأشياء التي تُحاكى، فإنها مضطرّةٌ في بحثها إلى أن تنطلقَ من افتراضات لا تأخذُها إلى مبدإ، وإنما إلى نهاية"[3]. فـ‹أفلاطون› يؤاخذ الرياضيات إذاً مؤاخذة مضاعفة:

1 - بحسب اتجاه الخط العربي من اليمين إلى الشمال طبعا [م.م.].

2 - ديانويتيقوس: «ما يتعلق بالعقل»، ديانويما : «العقل».

3 - عن ترجمة ‹روبان› (الفرنسية) «Bibliothèque de la Pléiade», t. 2, Paris, Gallimard, 1950

- أنها تستخدم الموضوعات الواقعة "خيالات"
- أنّ هـذا البحث يتمّ انطلاقا من افتراضـات ولا يتّجه صوب **أرخي** [مبدإ]، وإنما صوب **تيلوتي** [نهاية].

فأمّا المؤاخذة الأولى، وهي كما سنرى خاضعـةٌ خضوعا جليّا للمؤاخذة الثانية، فتتعلّق بوظيفة الرّسـوم في الهندسـة، وفي نفس الوقت بوظيفة الرمزية الأرثماطيقيـة، لأنّ الحديث عن هذه سـيرِد لاحقا في 510ج [راجع ‹أرسـطو›، **الميتافيزيقـا**، مقالة الثاء، 1051أ22]. هذا هو المشـكل الذي سـيظل يعترضنا على مدى تاريخ الفلسـفة، عند ‹ديكارت› [الرياضيات = الذهن+ المخيلة]، عند ‹مالبرانش› [الاسـتدلال الحسـي]، وخاصـة عند ‹كَنْتْ› الذي سـيبحث عن طريقه بيـن التجريبية والمنطقانية [*logicisme*] مـن خلال نظريته في الحدس القبلي وفي البرهان بواسـطة بناء المفاهيم. ينبغي عدم التسـرع في تسجيل هذا التبرُّؤ الأفلاطوني، لأنّه [66] يبدو مناقضا لكثير من ملامح الأعمال الهندسـية لـ‹أفلاطون› نفسـه. إنّ وزن هذه المؤاخذة ليعْظُم قدرَ ما أنّ ‹أفلاطون› هو أكثر من عمل على اسـتبعاد المحسـوس من التّعريفات الرياضية نفسـها، واسـتبعاد المعالجـات المادية مـن البرهان. ولقد بيـن ‹موغلـر› [Mugler][1]، فيما يخصّ النقطة الأولى، أنّ عمل ‹أفلاطون› بوصفه هندسـيا قد تمثل في طرد المحسوس مـن حـدود المكان، والخطّ، والمسـاحة، والجوامـد. أمّا فيما تعلّـق بالنّقطة الثانية، فإنّ النضال ضدّ **الإنشـاءات** [الهندسية] يشـهد به ‹أفلاطون› نفسُه ضمن تفحّصه المطوّل للهندسـة في الكتاب السابع (526ج) حيث يهاجم الهندسات البراغماتية التي تعالج الأشـكال [الهندسية] (527أ)، ويعلن القطيعة بين ثبات الموضوع الرياضي ["الهندسة معرفة ما هو كائن دائما" 527ب] ونسق ما يولد ويقْضَـى. فبهذا الوجه "تجلب" الهندسـةُ "روحَ المولود نحو الموجود" (521د). إنّ الموضوعـات الرّياضية هي إذاً كائناتٌ ثابتة سـابقةٌ في وجودها على كلّ إنشـاء (521د، وكذلك **فيدون** 101ج). ولكـنّ ‹أفلاطون› قد اعترف بالذّات بحـدود هذه التنقيـة للتعريف وللبرهـان الرياضيين. ومثال محـاورة **مينون** في هـذا الخصوص مثال مفيدٌ للذهن. إذ متى تتدخّل الإنشـاءات [الهندسـية] وما وظيفتها؟ [ثمة] ثلاثة إنشاءات، اثنان منها خاطئان [المربّع ذو الأضلاع الأربعة،

1 - انظر لاحقا الهامش رقم 1 من ص68.

ثم الثلاثة] وإنشاءٌ واحد منها صحيح [المربع المقام على القطر]: فالإنشاءات الثلاثة قد قام بها ‹سقراط› بنفسه، وهي لذلك لا تنتمي إلى تذكّر العبد الذي **يرى** على الشكل عندما يكون الشكل قد رُسم بعد، ويرى ضمن حدس معزول وثابت. فالإنشاء لا ينتمي إلى العلم بما هو تذكّر. وفي نفس الوقت، فإن حدس العبد "يقفز" من لحظة إلى أخرى: تعريف المربع، **ثمّ** [67] تساوي الأقطار، **ثمّ** القسمة على اثنين بواسطة القطر، **ثم** التضعيف الناجح. إن المسافات الفاصلة بين الحدوس التي تتناسب تناسبا مع الإنشاءات، هي إذاً "محاولات" لـ‹سقراط›، كاذبة أوّلاً، ثم صادقة: تلك لحظة "**البحث**" التي يلزمها "شجاعة كبرى" [86ب - ج]. وكذلك ورد في 81د أنه "لمّا كانت الطّبيعة متجانسة، وكانت النفس قد حفظت كلّ شيء، فلا شيء يمنع أن يُعثرَه تذكّر واحد [هو ما يسميه الناس عِلما] على كلّ [التذكرات] الأخرى،إذا ما كنّا شجعانا عنيدين في البحث، فما البحث والعلم في الجملة إلاّ تذكّر". إن تذكر العبد رؤية ثابتةٌ تجاوب حركة الإنشاء الذي يقوم به ‹سقراط›. وبذلك فإنّ الأشكال في سداتها المحسوسة، وفي حركة الإنشاء الذي يولد ويموت، تنخرط ضمن الرياضيات، لحظة البحث، حتى إذا ما أمكن لنا استبعادها من لحظة **الحقيقة** التي هي لحظة "رؤية" ساكنة. إنّ ‹أفلاطون› لا يعتقد إذاً أنّ الموضوعات الرياضية **تكون** هي الأشكال عينها، ولكنّ الشكل ينتمي إلى **العمل** الهندسي. ذاك هو معنى **الجمهورية** 510د - و: فالهندسيون "ينشؤون استدلالاتهم دون أن تكون في أذهانهم تلك الأشكال عينها، وإنما الأشكالُ الكاملة التي إنما تكون هذه صورا لها، فيستدلّون من أجل المربّع في ذاته، ومن أجل قطره في ذاته، لا من أجل القطر الذي يرسمونه، وكذا شأن الأشكال الأخرى". ومما يلفت النظر أن جميع ألفاظ هذا النصّ هامّة: فنحن **نستخدم** الأشكال [إحالةً على فكرة ممارسة هندسية] من أجل "إنجاز" الاستدلال. ولكنّ الموضوع الرّياضي في ذاته هو الموضوع الحقيقي؛ ومن هنا التقابل النهائي بين البحث [ذْزِيتَيْنْ] والرؤية [إيدَيْنْ]. فمن الممكن أن نُقصي الشَّكل من **الرؤية**، ولكنّه ليس من الممكن إقصاؤه من **البحث**.

[68]



يقودنا هذا إلى **المؤاخذة الثانية**: "اضطرار الرياضيات إلى الانطلاق من الافتراضات للتوجه لا نحو المبدإ، وإنما نحو النتيجة". فالجدل هو وحده الذي ينطلق من الافتراض نحو **الأرْخي**. وهذا هو في آنٍ أولُ اكتشاف للاستدلال الفرضي الاستنتاجي وأول نقد له. الاكتشاف الأوّل: "فهم يعاملون [افتراضات الرّياضيين] كما لو كانت معلومة لهم" فتراهم "يمرّون بكامل السلسلة ليصلوا بالتالي إلى الاستدلال الذي رسموا لأنفسهم أن يبحثوا عنه" (510ج د)[1]. انظر **مينون**، 86ج 87 أ. ما ذا تعني المؤاخذة؟ إنها لا تحصّل كامل معناها إلا متى قرّبنا اللاّفرضي [l'anhypothétique] من هذا المقطع، وقرّبنا مثال الخير من المقطع السابق: أي متى رفعنا النقاش إلى المستوى الميتافيزيقي. ومع ذلك فقد حاول بعضهم أن يجد فيه نقدا إبستمولوجيا [‹موغلر›] يتعلق بإجراء استدلالي، هو الاستدلال "التّأليفي"، الذي ينطلق من القضايا التي تمّت البرهنة عليها بعدُ، نحو القضايا التي يُراد البرهنة عليها. إذ كيف يمكن اختيار نقطة الانطلاق من بين النظريات [théorèmes] المعروفة؟ سيَرجع ذلك لتمشي العرض الإقليدي الذي يخفي لحظة الاكتشاف المرتبطة على وجه التحديد بأشكال وحركات في الشكل. ولقد رأينا ذلك في تساؤل **مينون** التي لا تتقدم إلا تحسّسا، ومحاولات قد تخطئ وقد تصيب، فتظلّ لحظةُ التراجع، أي على وجه التحديد، لحظة وضع الافتراض غير المعلل، من قبيل الاستباق. إن اللحظة الحاسمة للحجة في مساءلة **مينون** هي تلك التي قفزنا فيها نحو المربع ذي الأربعة أضعاف لنجد المربّع المضاعف : فأن نقسم إلى اثنين أيسر علينا من أن نضاعف. نحن نمر هكذا **[69]** من المعقد إلى البسيط. أترى يُفهم من ‹أفلاطون› بذلك أنه بصدد اكتشاف المنهج التحليلي. يلاحظ ‹موغلر› بالذات أن ‹برقلس› [Proclus] و‹ديوجانس› [Diogène] ينسبان إليه اختراع المنهج التحليلي، ولكنّه يعترف بصمت اللاحقين على ‹أفلاطون›، وبندرة استخدام هذا المنهج عند ‹إقليدس› [Euclide]. ولكنّ ‹موغلر› يبحث،

1 - راجع، حول كلّ هذا ‹موغلر›:
Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son temps*; Strasbourg, 1948 (AC).

ضمن اكتشاف الزّمن المونودرومي [monodromique] في **طيماوس**، عن إمكان الاستنباط، والإنشاءات، والتحليل.

ولكن ما يؤاخَذ به المنهج الرياضي لا معنى له خارج الأفق الذي طرحت ضمن أمثولة الخير / الشمس؛ فليس لذلك معنى منهجي فحسب، وإنما له معنى ميتافيزيقي أساسا: عدم السير نحو المبدإ اللافرضي، وعدم تعليل الافتراضات المعتبرة "بديهية" [**فاناراس**]. إن الكائنات الرياضية هي كائنات بالافتراض، تنغلق بوجه ما داخل بداهتها المخصوصة، وهي افتراضات غير معللة، فتقطع الحركة الصّاعدة، مادامت لا تقترح إلا الحركة النازلة نحو النّظرية المراد البرهنة عليها، أو نحو المشكل المراد حلّه، [وهما النّظريّة والمشكل اللّذان] يسمّيان هاهنا "طرفا" [**تِيلُوتَا**=τελευτή]

ويعبّر ‹روديي› [Rodier] تعبيرا مختلفا عن هذه العلاقة بين المعرفة الفرضية والمعرفة اللافرضية[1] : فالكائنات الرياضية **ممكنات**، ويظلّ الاستدلال الرياضي ضروريا ضمن الممكن؛ وفعلاً، فإنّ الكائنات الرّياضيةَ لما أعوزها أن تُلحَق بالخير، فقد قُطعت عن الأصل الجذري للأشياء. والجدلُ وحده هو علم **الحقائق القصوى**. وتشهد لهذا التأويل محاورةُ **الجمهورية** نفسها (533أ ـ 535أ) إذ تطابق [70] بصريح العبارة بين **اللوغون ديدوناي** [التعليل العقلي، λόγον διδόναι] 535ج، وبين البلوغ إلى المثال الأسمى: مثال الخير. إن الرياضيات تطفو كما "حلمٌ من الأحلام" (533ج)، ولكن المعرفة الحقيقية للخير هي وحدها التي تقطع الحلم، وتقطع سبات الأرض هاهنا (534ج). وهكذا لم يعد ‹أفلاطون› يقول ما كان يقوله في **فيدون**، من ضرورة اللجوء إلى "شيء ما ذي كفاية"، بل إلى اللافرضي.

ما الذي يمكن إذاً أن يعنيه إلحاقُ المثل هذا بمثال الخير تراجعا لا تقدما؟ إن هذا البرنامج الهائل يظل موغلا في اللغز (511ب). هو ينتمي بالطبع إلى بعد آخر من أبعاد البحث عن «كلّ ماهية من الماهيات»، ويُدخِل إلى بنية أو بالأحرى إلى هيكلَة لعالم المثل تبدي المحاورات الميتافيزيقية [**برمانيدس**،

1- *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926. صص. 43-44(AC)

السفسطائي، السياسي] ملامحها الأولى. لقد اتجه ‹أفلاطون› بَديّا نحو الـ ἀρχή[1] التـي تعطي لهذا البحث "مقصده"، قبل أن يملأ المسـافة التي بين تصوّر للمثل "محتشمٍ"، ولجوءٍ إلى **الأَرْخي**.

ومع ذلك فثمة شـيء يمكننا قوله: إن إلحاق المثل بالخير، هو إدخال لها ضمـن علاقات توالف، أي ضمـن علاقات تماكن تغلب فيهـا الغائية مجرد اقتضاء الممكن بالمكن. وإنما لذلك سـمي المثال الأسمى بالخير، وليس فقط بالواحـد: [وهو] المظهـر الإيثيقي أو الأكسـيولوجي للخير. وعلى هذا الجانب بالذات يلحّ ‹روديي› في مقاله الشهير. ويؤيّد تأويله نصّان:

• **السياسـي** (283ج – 285أ) تقول محاورة **السياسـي** إنه ثمة صناعتان للقيس: "سـنجعل من جهة كلّ الصناعات التي يقاس فيها العدد، والأطوال والأعماق، والأعراض، والسموك، بأضدادها، ومن جهة أخرى، كلّ [71] الصناعات التي ترجع إلى **الوسط المعتدل**، أي إلى ما هو مناسب، τὸ πρέπον (=تو بريبون)، مؤات καιρόν (=كايرون)، واجب، δέον (=ديون)، وإلى كلّ ما يتوسـط الأشـطاط. وهكذا فإنّ الوسـط المعتـدل يُدخلنا إلى مبدإ تقييـم نقدي، وإلى ضربٍ من الأمثل والأحْسـن يقع بالنّظر إليهما شطط ونقصان. إلاّ أنّ الرياضيات تظـلّ ضمن نسـبية لا نهاية لها من الأكبر والأقلّ كبرا، ومـن العلاقة التبادلية التي تجهل الوسـط **المعتدل** وتجهل بالتالي **الإفراط**. إنّ هذا النص شديد البيان، لأنه يقرّب ما بين التفكير في فن الاعتدال والتفكير في الفنّ **السّياسي**: ما نريد تعريفه هو الفن السياسـي والملكي [قياسا على براديغم النسج]. ولكننا يجب أن لا نَغفَـل عن أنّ حـراك كتاب **الجمهورية** له كذلك قصدٌ سياسـي: إذ يتعلّق الأمر بتربية الحكام ـ الفلاسفة. ويتمثل قصور الرياضيات في بقائها ضمن نسـبيّة الكمّية الخالصة وفي عـدم إدراك علاقات الاعتـدال التي لولاها لما كان فنٌّ عموما، ولا سياسة على وجه الخصوص (284د). هذا التحليل أساسي

1 - تُقرأ : **أَرْخي**.

لتحديـد موقع العدل وهو في مركز محاورة **الجمهورية:** فالعدل علاقة رياضية بمعنى، كونه تناسبا، ولكنه وسط **معتدل** بين أجزاء النفس، وأجزاء المدينة.

+ **فيلابـس،** 64هـ، 65أ، 66ب: يذهـب نـص **فيلابس** إلى أبعـد من ذلك. فالسـياق هاهنا مختلف إذ يتعلق الأمر بالاعتدال في "الأخلاط" [mélanges]، مادام كلّ واحد منهـا يتطلب مواجهة بين مبدإ تحديد ومبدإ لاتحديد [**بيراس وأبيـرون**][1]. كمـا يتطلب مبدأ قيمة ["السـبب الـذي يعطيه قيمتـه الرفيعة، أو خساسـته المطلقـة"]. إنه الـ**مترون** أو هو بالأحرى الـ**سومترون** الذي يسـمّى بصريح العبارة "قـوة الخير". وهكذا [72] فإن نظام "الأحسـن" يتجاوز النظام الرياضي الذي هو مجرد نظام منطقي وليس نظاما أكسـيولوجيا. لذلك ففي ترتيـب المبادئ النهائي من حيث شـرفُها، يأتي الاعتدال فـي المقدمة، ثم يليه "التناسب، فالجمال، فالكمال"، ثمّ العقل والحكمة، ثم من بعد ذلك، كلّ ذلك، تأتي العلوم [66أ-ب].

النتائج:

بوسعنا الآن أن نجيب عن السؤال: بأي معنى تكون الرياضيات وسائط؟

1. إن هـذا الامتيـاز الـذي للعلاقات الأكسـيولوجية، علاقـات المؤاتاة، علـى مجرد العلاقـات المنطقية التي في الاسـتدلال الرياضي، هـو إذاً المعنى المحتمـل لهذا النصّ عن قسـمة الخط. ويتعضّد هذا الاسـتنتاج لدى مواجهته بأمثولـة الكهف التـي تخلع على "الصعود" إلى الحقيقة نبـرة الإيثيقا والزّهد. ينبغـي على وجه الخصوص التّقريبُ بين كلّ هذه الدراسـة المنهجية للخطّ، وبين المقطعين اللّذين يعطي فيهما ‹أفلاطون› مفتاح أوصاد الأمثولة : **الجمهورية** 517 أ ـ ج، حيـث يُطابَق بوضوح، لدى أطراف العالم المعقول، بين الخير وبين "السبب الكلي لكل ما هو خيّرٌ وجميل"، وفي 532أ ـ د، حيث يقول ‹أفلاطون›

1 - **بيراس** : «الحدّ، النهاية» - **أبيرون** : «اللانهائيّ»

إنــه يجب الانتقال من ماهية "كلّ واحد" من المثــل إلى ماهية الخير، "وصولا إلى تأمّل أشرف الموجودات".

2. لا مجال إذاً لأن نستنتج أنّ الموضوعاتِ الرّياضيّةَ بما هي كذلك، هي وسائط، رغم ما يقوله عنها ‹أرسطو› [**الميتافيزيقا**، 987ب[1]]. فقسمةُ الخط ليست قسمة بحسب الموضوعات، وإنما بحسب المعارف، وذلك من البداية، 509د[2]. إن مُثُــل **الديانويــا** هي [73] رياضيــةٌ لأنها تلجأ إلى صــور وافتراضات تكبح الحركــة الصاعدة وتكبح البلوغ إلى علاقات مــن المؤاتاة والموافقة المثلى. فامتيــازُ المثل الإيثيقية ليــس أنها أكثر تحديدا **ذاتيا**، وإنمــا هو أنها في **علاقة** أكثر شفافية بالمبدإ الأعلى. ولكنّ جميع المثل هي مبدئيا قابلةٌ لهذا الاتّصال بالخير (511د) : "لعلّ كلّ الذين يدرســون موضوعــات العلوم مضطرّون إلى دراســتها بالفكــر لا بالحواسّ؛ ولكنّهم لـمّا كانوا يدرســونها دون الصّعود إلــى المبدإ، بــل ينطلقون من افتراضات، فإنهم لا يبــدون لك متعقّلين لتلك الموضوعــات ولو أنّ هــذه إنما تُعقل بمبدإ". وهكــذا فليس للموجودات من تراتُب إلا بحســب كفاءة كلّ منها في "**أن يكون أيســر من غيره إظهاراً لمثال الخير**" [526هـ].

1 - كتاب الألف، الفصل السادس، 987ب$_{15}$.

2 - والأصح : **الجمهورية**، الكتاب السادس، 510هـ، وكذلك 511أ.

[74] **الفصل السادس**

العلم والماهية [الجزء الأخير]

IV.- "**كمالُ**"[1] **العلم: التأمّل**

إنّ كامل الأفلاطونية، من نقد الظنّ إلى الأسـلوب "المعضلي" الذي لعدد كبير من التمشيات، ومن القوة الإيحائية إلى خيبة أمل "الظنّ المستقيم" الختامية، ومن القيمة الإعدادية [propédeutique] للرّياضيات إلى عيبها الأقصى. تشـير إلى كمال للعلم لعله يكون **نويزيس**، أي لحظة للعقل [**نوس**] لم تعد تحتمل مسـارا ولا زمنا ولا جهدا. كمال للعلم قد يكون إذاً رؤية بسـيطة، آنية، وفي تمـام سـكون. إن هذا الغرض هو الذي صنع عبـر الأفلاطونية الجديدة مجد الأفلاطونية التاريخي. فكلّما طفت من الأفلاطونية بقايا على السـطح، أشـبه أن يكـون ذلك ضربا من تقريظ **التأمّل العقلي**، ومن الاحتفاء بصوفية للعقل. ومـع ذلك فإنّ هذا التأمّل الذي نتوقّـع أن يغمره الوضوح هو عين النّقطة التي تتكتّل فيها أعتى صعوبات الأفلاطونية.

فلنستعرضها في جملتها قبل أن نتوقّف عند كلّ صعوبة منها.

1. يظهر غرض التأمّل أوّل ما يظهر في اتّصال بأسـطورة حياة النفس السّابقة على وجودها التجريبي: فالرؤية الأولى، وإن اسـتطعت فقل الرؤية الأصلية، هي وراءنـا، بحيث هـي لا تنتمي إلى تاريخ [75] المعرفة الإنسـانية. فهـذه إذاً مرّة أولـى يرتبط فيها الوضـوح الأقصى الذي للعلم بلغز الأسـطورة عموما، وبلغز

1 - أدينا بلفظة "الكمال" عبارة "terme" الفرنسية التي تدل على الطرف والنهاية ولكن في معنى بلوغ الشيء غايته، وإدراكه لها، وإطباقه عليها، وذلك هو "الكمال" [م.م].

أسطورة للزمان خصوصا. ولكن هذه الصعوبة الأولى ليست صعوبة بسيطة بقدر ما هي حزمةٌ من الصعوبات: فيبدو وضعُ المثال بما هو واقع، وبما هو واقع مفارق، غيرَ منفصل عن وجود النّفس وجودا سابقا على التجربة. إنّ أسطورةَ زمنٍ للنّفس، أعني أسطورةَ حينٍ لها، وأسطورةَ "موضعٍ" للمثل، تبدوان فعلا أسطورتين متلازمتين.

2. وتجد هذه الصعوبة مُناظِرتها [symétrique] في صعوبة ثانية، حيث تبدو رؤيتي بمثابة كيفية النفس التي يتعلق الأمر باستعادتها بعد زوال. ولكنّ طرف هذه الاستعادة يبدو متلازما مع تلك الأزمة الحياتية [existence] التي هي الموت. وهكذا تكون الرؤية مرّة ثانية خارج التاريخ: باتت **أمامه**، ولم تعد خلفه. وتكون للمرّة الثانية مرتبطةً بالأسطورة المضاعفة للزمان والمكان، وهذه المرّة لا بما هي أسطورة الميلاد، ولكن بما هي أسطورة الموت.

3. فإذا ما سعينا الآن، في محاولة لتجاوز مستوى الأسطورة، إلى أن نباغت، ضمن **حركة البحث**، **موضوع** التأمل، ظهر أنّ ذلك الموضوع ليس أيّ مثال اتّفق، وإنما هو منتهى [terme] عالم المثل: مثالُ الخير حسب **الجمهورية**، والواحدُ حسب **فيلابس** [*Philèbe*]. وفي الآن نفسه يعيدنا التأمّل إلى مشكل **تجاوز اللغة** وتجاوز التّحديدات، كما يعيدنا إلى أسطورة للصّمت، بعد أن تحدثنا عن أسطورةٍ للولادة والموت.

4. سيؤدّي بنا هذا إلى مشكل الوظيفة **المنهجية** لل**ثيوريا** التي ستظهر لنا على العكس من ذلك بمظهر **أساس** للقول [discours] فيما بعد القول، أكثر مما تظهر لنا بمظهر تحطيم له: وساعتها سيكون الحدسُ مبدأ قول جديد. وسيؤول بنا الأمر هكذا إلى أن نقرن بين الرؤية والجدلية. وهكذا نكون قد أحطنا [76] من عل بتلك "الجدلية" الشهيرة التي كنا لمحناها ونحن قادمون من أسفل، من الرياضيات. بحيث إنّ الحدس، إذا ما أخذناه فيما بعد الأسطورة، سيظل معناه معلّقا طالما لم ننفذ إلى المشكل العويص الذي هو مشكلُ البنية الواحدة والكثيرة لكل مثال من المثل، ولجملة المثل

في تبعيتها للواحد. فلعلّ الحدسَ يكون تلك الرؤيةَ العشـواء التي لا تنفكّ تستدرك نفسها ضمن هيكلةٍ **جدليةٍ** معقولةٍ.

سنسير إذاً على خطى استدراك جدلي لمضمون الأسطورة. وستضعنا هذه الحركة على عتبة القسم الثاني من هذا الدّرس حول **جدلية الوجود.**

1. أسطورة الرؤية السابقة على التجربة

قـد يبـدو محيّرا أنّ الرؤيـة، بما هي غايـة يتعين **إدراكها،** هـي دوما رؤيةٌ يقدمها ‹أفلاطون› كاستيقاظ، أو كاستعادة بعد زوالٍ لرؤية **سابقة** لا تنتمي إلى التجربة الراهنة. وهكذا يرتبط اكتمال العلم بأسطورة ابتداء العلم في النفس، أي **بالتذكر.**

ويظهر هذا الارتباط في المحاورتين اللّتين اتخذتا من "الإيروس" الأفلاطوني غرضهما المركزي: **المأدبة وفايدروس.**

أ. لا تُظهر المأدبة بعدُ الصلةَ مع الحياة [existence] السّابقة، وإنما تُنزل المشكل في أجوائها الأسـطورية. لذلك سنتّخذها بمثابة المجاز بين الجمهوريةVI وVII وبين فايـدروس. لقد كان الجدل [dialectique] الصّاعد فـي الجمهورية يظهر في مظهر جدل إبستمولوجي محض، ولكن اكتمال هذا الجدل لا يحيلنا على درجاته، أعني علـى درجات المعرفة، وإنما على ديناميكيتـه، [77] وعلى توثّبه. فهذه الديناميكية هي التي تجلّيها "الإيروسية" الأفلاطونية. هي تجليها في لغة أسطورية: ففي المأدبة لم يعد ‹سـقراط› هو الذي يتحدّث، بل تتحدّث امرأة ملهَمة، تحكي ولادة إيروس، ابن الحيلة[1] [Expédient] والفاقة [Pauvreté]، "في منتصف الطّريق بين المعرفة والجهل" [نهايـة 203هــ]. فهو في معجـم ألفاظ الجنّ "الوسـيط"، مثلما كانـت الرياضيات كذلك في معجم ألفاظ "الإبستمولوجيا". إنّه "شوق الخلود" الذي يعتمل في كلّ بحث، ويعتمل في التفلسف. أنّ الأمر يتعلّق بنفس الجدل في الجمهورية وفي المأدبة، فمـا في ذلك شـكّ. فلقد حرص ‹أفلاطون› على إرفـاق التصعّد العقلي نحو الخير في الجمهورية، بتصعد للإحسـاس نحو الجميل: فمن الأجسـاد الجميلة إلى النفوس

1 - الحيلة هنا في معنى الحيلة للشيء أو إلى الشي.

الجميلـة، وإلى الفضائل الجميلة، ومن الكثير في كلّ درجة، إلى المثال الممحّض عن كلّ محسوس.

إنّ تصعّد الإحساس هذا يصاغ هو نفسه ضمن عبارة دينية من طبيعة مُسارّية [initiatique]. فيقارَن الحدسُ "بكشـف" [ينفتح] لدى نهاية تعلّم سرّ الجمال في حدّ ذاته [210ج - 211 : "**أوتو تو كالون**"، 211د؛ "**أوتو... هو إستي كالون**" 211ج].

ولكن هذا الحدس:

- يقـال على أنـه فجائي [**إكسايفناس** ἐξαίφνης، 210ج]، فهو سـبب العناء لا محالة، ولكنه ليس في حد ذاته عناء.

- يُصاغ ضمن معجم من ألفاظ التّماسّ: "ملامسة الغاية"، في نهاية 211 ب.

- يصـاغ ضمن معجـم من لغة التصوّف القائم على النفي: فثمة في عشـرين سـطرا عشرون نفيا: إذ لا كون ولا فسـاد ولا زيادة ولا نقصان، [وهو حدس] لا هـو جميل هاهنا، ولا هـو قبيح هناك، ولا هو جميل في نظرٍ ما، إلخ. - ولا هو قابل لأن يقع تحت الإدراك كوجه من الوجوه، ولا هو قولٌ، ولا هو علم [نهاية211أ]. إن هذه النقطة الأخيرة أساسـية، فهـي تعلن عن تعليق قول العلم، مثلمـا [78] سـنرى في الفقرة الثالثـة. وإنه لمن اللافـت أن يحيط تراكم هذه الأنفاء [négations] بإثبات هو أعلى الإثباتات، أعني ذلك الذي خصّص لحدّ الآن الماهية: αλλ αὐτὸ καθ' άυτὸ μεθ' ἁυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν "**آل أوتو كاث هوتو مِيث أوتو مونوأيْداس آاي أون**" [بل (هو سـيتمثلها) في ذاتهـا، بذاتها، موصولة أبدا بذاتها بفضل واحديـة المثال، 211ب.]. فثمة هاهنا إيحـاءٌ بأنـه لا بدّ أن يكون المثالُ لا أيَّ مثال اتفـق، وإنما جذرا ما للمثل، ولا سيما خير **الجمهورية**، VI وVII ويؤكّد لنا ذلك استعمالُ لفظة **مثيما** في نهاية 211ج [حيـث يقول] إننا إذا انطلقنـا من العلوم، انتهينا إلـى ذلك العلم الذي ذكرته... إلخ.

فكأنما يلوِّح لنا بأنّ مشـكل القول المتعقِّل هو مشكل التّحديدات وعلاقاتها، ولكنّ مشكل أساس المعقولية ينغمس في لا معقولية تتطلب هذا الإفساد للغة أي تحققها وتفجرها في آن ضمن الأسـطورة: لذلك يترك ‹سـقراط› ديوتيما تتكلم.

ولكــن أحدا لــم يقل بأنّ تحقق هــذا الحنين إلى الرؤية هو إمــكان من إمكانات المعرفة الفعلية للإنسان.

ب. تدفــع محاورة فايدروس بالأســطورة إلى غايتهــا: فلكي نرى لا بد أن نكون قد رأينا. فيظهر الـ"قد رأينا" هاهنا أساساً أسطوريا "للمعرفة". وإنما هاهنا تغتني الأسطورة بِمُصادياتها [harmoniques] المتعدّدة:

- فهــي أوّلا أســطورة "مكان" للمثل، هو مكان في ما فوق الســماء، وهو بالإضافة إلى الســماء في عين نســبة العلم المكتمل إلى الفلك، أي إلى علم رياضي. كما يتحدّث ‹أفلاطون› عن "سهل للحقيقة". إنّ هذا التّحييز الأسطوري لـ "عالم" المثل هو الذي يسيّر كامل الواقعية "الساذجة" التي يطلقها ‹أفلاطون› في 247 ج - و:

[79] - "الماهية وقد تجلت تجليا"،

- الرؤية بما هي اتصال، وملامسة روحية؛

- وكذلك فإن الرؤية تُستعرضُ بما هي **غذاء**. إنّ اقتران "الرؤية" بـ"الأكل" يدلّ على نهاية المســافة التي تفصلنا عن الموضوع[1]. ويظهر موضوع الغذاء من جديد لاحقا مع "الجناح" الذي يغتذي من الرحيق [248ج].

- تغتــذي النفس من المثُل، ويتعلّق الأمر من الوهلة الأولى بالمثل في صيغة الجمع: العدل، الحكمة. ســنرى أننا نفهم مــن هنا العلاقة الجدلية لكل مثال بأي مثال آخر، وبمبدإ المثل [وكذا في 250ب]

- ثم تأتي من بعد ذلك أسطورة فقدان البصر، وسقطة الأنفس، أي أسطورة حالة **الخليط** الذي تصفه محاورة المأدبة. فالسّــقطة هنا هي أسطورة التركيب، أي الحال المتوسطة الملتبسة للنفس، والتي هي حالتها الراهنة (249 ج).

- ثم تأتي أخيرا ثالث أســطورة، أسطورة الاستيقاظ، واستعادة ما فُقد: فيبدو الحبّ ساعتها كالمعوِّض عن سقطة.

1 - راجع ‹برادين› Pradines (AC) [مصدر غير مدقق وربما تعلق الأمر بـ:
Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, t. 1 : *Les Sens du besoin* ; t. 2: *Les Sens de la defense*, Les Belles Lettres, 1932 et 1934.]

استنتاجات:

لا تُفهم أسطورة الرؤية السابقة على التجربة إلا انطلاقا من بنية أسطورية، وفي سياقها. إن ‹أفلاطون› يريد أن يوحي لنا أنّ المعقولية تمتزج بلامعقولية مثلّثة ليست نقيضها:

أ. لامعقولية **الأساس**. فلابد للتّحديدات أن تجد أساسًا لها في اللاّمحدّد، مثلما أنّ جملة المشروط تحيل على اللامشروط. [80] ويظهر الزّمن هاهنا بمثابة الأسبقيّة الكرونولوجية التي ترقّم أسبقية منطقية، أو بالأحرى أسبقيّة بالنّسبة إلى المنطقي. فيمثّل الزمن ها هنا الابتداء الجذري ضمن النّظام **الأنطولوجي**.

ب. ويستدعي هذا اللامعقول الأول لامعقولا ثانيا: فكل مسار فلسفي هو لا محالة منطلق من فضيحة، ومن شدةٍ بدئية هي علامة الوضع الإنساني. وهذا "القبل" المتمثل في السقطة هو سابق في معنى آخر غير معنى الأساس: إذ يتعلّق الأمرُ بتفسير وضع من العشوائية السابقة التي تفترضها كلّ فلسفة تنطلق من **الأبوريا**[1]. [كذلك كان الأمُر عند ‹كَنْتْ›، فإنّ الحال الديالكتيكي للعقل ينتج من ادّعاء الإحساس تنصيب نفسه مطلقا].

ج. وأمّا اللامعقول الثالثُ، فهو لامعقولية **توثّب** هو الهذبان الذي لا يمكن إرجاعه إلى المنهج. فكلّ ما كان ينتمي إلى نظام الإعداد للتعلّم، كالرياضيات مثلا، لا يكون ممكنا إلا بضرب من حركة الشوق [désir]. "فإنما بانخطافٍ" تكون عودة الأنطولوجيا، و"بإغواء". ولعلّه يمكننا مقارنة ذلك "بالجود" الديكارتي، أو "بالاحترام" و"بالمهيب" لدى ‹كَنْتْ›، و"بالتأثر" لدى ‹برغسون›، وبالـ"*Streben*" [تعلّق الهمّة] الفاوستي. وحتى في أشد الفلسفات عقلانية، ثمة لجوء إلى اللاّمعقولية المخصوصة لصيرورة النّفس، لامعقولية هي شعور وفعل في آن. إنه الجانب الوجداني من التدرج العقلي: إنه التأمّل متأمّلا. ويتبنى ‹أفلاطون› لفظة "الجمال" للعبارة عن هذه **الديناميكا الانفعالية** التي تجري من تحت الحقيقة. ذلك ما يسميه **فويّي** [Fouillée] "جلال الحق"[2].

1 - بمعنى الحرج والمضيق الذي يتأدّى إليه الفكر [م. م.]

2 - ذكره ‹روبان› Robin، **نظرية الحبّ الأفلاطونية**، *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1933، ص. 224.

وتتحـدث محاورة **فيلابس**، فـي 64ب وفي 65أ، عن "قوة الخير التي لجأت إلى طبيعـة [81] الجمـال[1]". إنّ هذا اللامعقول المثلث، الـذي يمثل ضربا من البنية البيثارية [pythique] في جذر العلم، هو الّذي يتجمّع ضمن غرض التذكر.

2. الحدس والموت

يقترن الحدس مرّة أولى بالأسـطورة من خلال غرض الحدس السّـابق على التجربـة. ويقترن بهـا مرة ثانية من خـلال غرض الخلود. فيمر تحقيق الشـوق بالموت. وفي هذا المعنى فإنّ الحياة الفلسفية ليست إلا مقاربة **للثّيوريا** [النظرية] وهذه هي الحدُّ العلويّ لتلك المقاربة.

إن محاورة **فيدون** هي التي تؤكد بشـكل رئيسـي هـذا المظهر الذي قد يمكننا تسـميته بالجانب الليلـي من الحدس. "فليل المـوت" يتطابق مع "نور الذهن" الذي تمثل الشمس أسطورته، والذي ترافقه صورة ‹أبولون› عبر كامل الأثر الأفلاطوني، من كاهنة دلفيا وصوت **الدايمونيون**، إلى أمثولة **الجمهورية**. إنّ الرؤية فشل الحياة.

سنضربُ مثل **فيدون**، لا على خلود النّفس، ولكن على التّدرج في الحجاج نحو **الثيوريا**، أي من أجل استجلاء الاقتضاءات الإبستمولوجية الحقيقية لنظرية **فيدون**. وفعلا فمحاورة **فيدون** هي، علـى طريقتها، جدل صاعد، ولكنه جدل لا ينتهي إلى رؤية، وإنما ينتهي إلى الموت. سيقوم كامل تحليلنا إذا على هذه البنية اللافتة التي أجلاها ‹غيرو› [Guéroult][2].

[82] أ. مستوى الوعظ والظنّ المستقيم

لا تتحـرّك محـاورة **فيـدون** على مسـتوى واحد، بل تتطـور على طبقات مختلفة من المعرفة. فهي تبدأ بوعظ يقع [من المعرفة] في مستوى الظن الصادق. فالنّفس التي نلامسـها هكذا هي ذاتها قوة ظن [راجع **ثياتيتوس**، حول النفس

---

1 - المصدر الدقيق لهذا الشاهد هو **فيلابس** 64ج. أما في 65 فلا وجود لهذا الشاهد كما ورد. ويترجم ‹شمبري› كلمة «puissance» بـكلمة «essence».

2 - راجع "La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*"، ضمن *Revue de métaphysique et de morale*, 1926 (AC).

التي تظن من خلال وضع الموضوعات بعفوها [par spontanéité]: "هي نفسها بنفسها": αὐτὴ καθ' αὐτήν [**أُوتي كاثْ أُوتانْ**، 185هـ، 187أ].

إنّ درجة المعرفة عن النّفس، ودرجة وجود [existence] النّفس هما إذاً مخصوصتان إحداهما بالأخرى. فمحاورة **فيدون** تبدأ بظنّ مستقيم حول النّفس القوية على الظنّ. ولذلك جاء كامل هذا القسم الأول خطبة فصيحة، تنطق بنيرة القناعة والرجاء. القناعة بأن الفلسفة هي رياضة في فكّ عقدة الجسد؛ ورجاء في أن تؤول النّفس بعد موتها حذو الـ[1] εὔελπις الحق : [**أُولْبِيسْ**، 64أ]. ولقد وُضع هذا الرّجاء، قصدا، على هامش الاستقلال الفلسفي، وعلى هامش البرهان الحقيقي، وأحيل بوضوح على تقليد قديم : **هوسبر بلاي ليغيتاي**.

لا شكّ أنه رجاء[2] يعلّلُ و"يبرّر"، كشأن الإيمان الباحث عن الذّهن في **بروسلوغيون** [*Proslogion*] القدّيس **أنسالم**. ولكنّه رجاء يمد جذوره إلى الإيمان، وبخاصة إلى الإيمان الأرْفي. فالفلسفة هنا تفكرٌ في الدّين: "مِن المحتمل ألاّ يكون مؤسّسو المُسارّات عديمي الجدارة، وأنهم قد يكونون تكلّموا بكلام محجوب، ولكنّهم تكلموا حقّا". وأما القناعة الضمنية، فهي أنّ الديني جاهز لهذه الاستعادة الفلسفية، [83] وأنه[3] لا توجد مقاسات غريبة عن الفلسفة ومردودة فيها. إنّ ‹أفلاطون› يعلن هاهنا عن موقف ‹سبينوزا›، و‹هيغل›، من الدين بوصفه **أرغانون** الفلسفة.

إن كامل مجهود **فيدون** هو الإجلاء الفلسفي لهذه القناعة التي وُلدت داخل دائرة المقدس: "أنّ التفلسف هو تعلّم الموت"، بل أنّه "أن تكون ميتا": τεθνάναι (=**تِثْناناي**). إلى أيّ حدّ تفلح محاورة **فيدون** في الاستعادة الفلسفية لمضمون الأسطورة وتحويلها إلى بداهة عقلية، أو، إذا ما حاكينا ‹دياس› و‹فستوجيار›، في إجراء النقلة [transposition] الفلسفيّة؟

إنّ الرهان، منذ البداية، هو رهان كيفية للنّفس ليست لاعقلية كشأن الغبطات الأرفية والديونيسية، بل هي فطنة متيقّظة. فمنذ القسم الأوّل من **فيدون**، سُمّيت

---

1 - صحح المحقق هاهنا عبارة *euelpis* من المذكر إلى المؤنث لأنها في اليونانية كذلك. ‹هي تعني حرفيا الرجاء الطيّب.

2 - ترجمنا espérance بدلا من expérience. ولعلّ السياق يشهد لما ذهبنا إليه. أما ما أثبته النصّ فلعله من الأخطاء المطبعية، إذ لا معنى له في سياق نصّ ‹ريكور› [م.م.].

3 - هذا تصحيح من تخمين المحقق.

ثمـرة القطيعة مع الجسـد [في 64هـ] "**فرونيسيس**"[1] [65أ]. بها تلامس النفس الحـقّ (ἅπτεται)[2] أو هي تكون على الأقلّ شـوقا للوجود، ὀρέγηται τοὺ ὄντος، (=**أوريغيتـاي تو أنتوس**). بـل إن الأمر لأزيَدُ من ذلك: **آن هيو لوغينزيتـاي**، إذ "تتبـدى للنفـس بداهةُ ما هـو حقا موجود". فالمسـتوى الأول ينتمـي بعـدُ للفلسـفة إذاً، وهو قد غادر بعـدُ ألغاز الديني. إنّ الأمـر يتعلّق بأن تُدرك النفسُ بمحاضتها محاضة موضوعها، وبأن يكون "الذي لذاتها" [أوتو كاث أوتو] على عين درجة "الذي لذات الوجود". وساعتها سيكون المحض للمحض، ويتحول الشـوق إلـى الرؤية مماسـةً متملِّكةً، κτησάσθαι τὸ εἰδέναι، 66هـ ; ἐφαπτεσθαι ؛ 67ب[3]. ولكـن، إذا كان التفكّر في الألغاز الأُرفية منذ الحجّة الأولى [**84**] مشـدودا إلى حبل الاسـتقلال الفلسفي، أترى هذا الاستقلال قادرا على الاكتمال؟

ب. مستوى الاستدلال الفرضي

أمـا في المسـتوى الثاني، فإن النفـس التي تتأمل في النفس، تتصير نفسـا استدلالية. ويتناسب "الظن الصادق المعلَّل" الذي كانت تحدثت عنه محاورة **ثياتيتـوس** مـع هذا المسـتوى من **فيـدون**. وهو أيضا، في معجـم **الجمهورية**، "**الديانويـا**" التي يمثلها الجزء الثالث من الخطّ. ولندع جانبا الحجّتين الأوليين مـن هذا الطّور الثاني [من المحاورة]، لنعتبر الأطبع منها بالفلسـفة، أي لنعتبر الحجة الثالثة [78ب]، التي تقيم أنّ النفس هي ما يشـبه المثال، لأنها بسـيطة، "غيـرُ مركَّبة" [**أَكْسـونْتِتُونْ**]، وأنها "واحدة وبذاتهـا"، وأنها "هي هي"، "غيرُ مدرَكة لغير حسابات الفكر" [**تُو تاس دِيانوياس لوغِسمو**]، وأنها "خفيةٌ هي نفسُـها" [80أ - ب]. وباختصار فإنّ الفيلسـوف يحاول أن يستدلّ حول النّفس المسـتدلّة مثلما كان منذ حين يظنُّ حول النفس الظانّة. ولكن أتراه هكذا قد حصّل نفسـا متأملة؟ كلا، ليس بعد. فهذه النفـس القوية على المعقول، **ليسـت** بعدُ **إلا** شـبيهة بالمثال، "ليسـت إلا الأشـبه بالمثال"، "مـن عين عِرْق

---

1 **فرونيسيس** : فكر، عقل، حكمة.

2 - تقرأ : **هبتيتاي**

3 - تُقرأ : **كتيساستاي تُو إيديناي - إفبتستاي**

المثال". وإنّنا لنتحسّس على طرف العبارة هاهنا طعم الخيبة التي تعلق بها إذا نحن قارناها بمسلّمة **برمانيدس**: "الفكر والوجود هو هو" [الشذرة 3، **تُو غار أوتو نُويْن إستين تي كاي أيناي**].

ولا شكّ أنّ التأمّل سيتحقّق في هذه الحياة لو استطعنا المرور من شبَه النفس بالمثال إلى تماهيهما الذي "تحقّقه" أسطورة **فايدروس** في مجاز "الأكل" و"اللّمس". ولكنّ النّفس ليست على وجه الدّقة إلا شبها بالمثال. وإنّ هذا البون العنيد بين النّفس والوجود يفسّر عسر إقامة دليل خلودها **[85]** [ولا يهمّنا هذا الجانب من المشكل هاهنا] كما يفسّر إدراك المحاورة عند هذا الموضع ضربا من الأزمة: إذ ليس الشبه بالمثال اللامنقسم والثابت إلا شبها باللامنقسم والثابت [**إي إنغوس تي توتو**]: ولن تتردّد **الجمهورية**، ولا **طيماوس** في اعتبارها [النفس] مركّبة، إلى حدّ ما على الأقلّ].

ذلك أن النّفس المستدلّة حول النّفس المستدلّة، ما تزال خاضعة لما تسمّيه **الجمهورية** الافتراضات؛ فليست الرياضيات إذا هي وحدها التي يصدر فيها الفكر عن افتراضات غير محقّقة: فبساطة النفس هاهنا هي الافتراض غير المحقّق. لذلك يستقدم ‹قيباس› و‹سيمياس› شكّهما الجارف: وهب أننا نفترض النفس بسيطة، ألا تكون هي نفسُها معرّضة للمَحق الذي يخصّ كيانها نفسه، بحسب عبارة ‹غيرو› في مقاله، لا مجرّد تدمير ماهية [من الماهيات]؟ ["إنّ ما يتعلّق الأمرُ بضمان عدم انحلاله عندما نتحدّث عن النّفس، ليس ماهيتها، وإنما هو كيانها".] هو ذا إذًا إمكان انطفاء يتعلّق "بالكثافة الذاتية الكيفية للنفس" [المصدر عينه]، وإمكان تناقص كيان: "إنّ هذا التناقص هو بِلى النفس، وإن هذه الكثافة هي كيانها[1]". لابد إذا من الارتفاع إلى مستوى أعلى تنقطع فيه النّفس عن أن تتفكر في المثل عموما، فلا تتفكر إلا عين المثال الذي يهيكل كيانها المخصوص، أي، باختصار، المثال الذي يهيكل الـ"**تي إستي**" الذي لها.

1 - *Guéroult op cit.*, p. 486 et 487 (AC).

ج. مستوى الجدل

هل تدرك المحاورة في قسمها الثالث **الثيوريا**؟

[86] يقوم المستوى الثالث من الحجج كما نعلم على مشاركة النفس في مثال مخصوص هو الحياة، وهذه تقصي الموت. فيقوم البرهان إذاً على بنية جدلية من الاقتضاء والإقصاء ما بين المثل: النفس تقتضي الحياة كصفة ملازمة، والحياة تقصي الموت. إذًا فالنّفس تقصي الموت. النّفس - الميتة: هذا تناقض لا يصبر عليه أحد، كما لا يصبر أحد على أنّ الثلج - حارّ.

هل هذا تمرين **ثيوريا**؟ ليس بعدُ. لماذا؟

- لا يمكننا أن نطابق مطابقةً تامّة بين هذا الجدل المطوّل وما أسمته **الجمهورية** لجوءا إلى الـ"**أنهيبوتيتون**" [اللاّفرضي]. إذ لا يمكن أن يكون ذلك إلا بوضع نسق المثُل هذا في ضوء الخير: وهو ما لا تفعله محاورة **فيدون**. ولذلك، ففي المقطع الشّهير 101د من **فيدون**، وهو المقطع الذي يُطابق نصّ **الجمهورية** حول الفرضي واللاّفرضي، لا يتعلق الأمر بـ"مبدإ مطلق" (ἀρχὴν ἀνυπόθετον[1] **الجمهورية** الكتاب السادس، 510ب [و] 511ب)، وإنما يتعلّق فقط باللجوء إلى "شيءٍ ما يكون فيه كفايةٌ" [**تي هيكانون**]. وفي الحقيقة، فإن الحجة تنشط ضمن عدد من المثُل المدعوّة "افتراضات أوليةً" [**فيدون**، 107ب]. ويسلّم ‹فستوجيار›، الذي ربما أفرط في الإلحاح، كما سنرى، على الحضور الصوفي للخير وللمثل التي يضيئها الخير، بأنّ وجودَ المثال المطلقَ في مستوى الحجّة الثالثة من حجج **فيدون**، يظلّ "من بعض الوجوه مسألة إيمان[2]". ولذلك يكتفي ‹سيمياس› و‹قيباس› باعتبارها "موثوقة" [**بيستاي**] "نوافق" عليها [107ب] في نفس الوقت الذي نصرّح فيه بأنّ الافتراضات تتطلب مزيدا من وثاقة الفحص [انظر كذلك 74أ - ب، 77أ، **[87]** 100ب - ج]. **فضرورة** [الحجج] التي كثيرا ما وقع التأكيد عليها [72هـ، 73أ، 76ج - 77أ، 77ب - ج، 92ج - و] إنما تتحرك ضمن دائرة حقيقة يسلّم

---

1 - **أرخين أنهوبوتيتون**. وقد ترجمها ‹بيار باشي› (باريس، غاليمار، 1993، ص. 353) بعبارة «اللاافتراضي».

2 - Paul Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936 (nouv. éd. - 1975), p. 100 (AC).

بها بالجملة أكثرَ مما يتم تأسيسـها تأسيسا جذريا. جاء في 100ب: "... اللّجوء إلـى ناحية المثل لنجد هناك حقيقة الموجـودات... أنّه يوجد جميل في ذاته، وطيب، وعظيم، فإن وافقتني على ذلك، أمكنني من ثمة، فيما أؤمل، أن أُظهر لك أنّ النفس خالدة...".

- إنّ غيـاب الإحالة المرجعية على غاية أخيرة لا يراجحه فقط طابع الحجة الفرضـيُّ إجمـالا، وإنما يراجحـه كذلك طابعهـا **المركّـب** [composé]. فالحجّـة تتنقّل بين **جمع مـن** المثل: ومن زاوية النّظر هـذه، فإنّ **فيدون** محاورةٌ هامّـة أيضا، لأنها تعلن عن تراكـب [composition] المثل في **السفسـطائي**. وفي هذا المعنى فإن **فيدون تُعلّم** الطريق الممتدّة من **إقراطيلوس** إلى **ثياتيتوس** - **السّفسطائي** - **السّياسي**؛ وهي تعلن عن فتح سبيل جديدة، فيما بعد الإمية الفجّة التي تقابل بين متحرّكية [*mobilité*] الظنّ والثبات المطلق للوجود المنطقي. هي تعلن عن تقنية للعلاقات الماهوية [ما يسميه ‹أفلاطون› "تواصل الأجناس"]، أي المشـاركة التي لم تعد عموديةً للمحسوس في معقولٍ مشاركٍ له في الاسم، وإنما باتت بوجه ما جانبية بين ماهية وماهية. ولكنّ تراتب الماهيات في **فيدون** ما يزال يبدو مخروما: فنحن لا نجد فيه ما يناسب "الحدس المحيط" [intuition synoptique] الذي سنتحدّث عنه هاهنا.

د. نهاية فيدون:

تظـل **الثيوريا** الأفلاطونية، بآخرةٍ، رهينةَ نقطة بدايتها ضمن اللغز الديني: فهي عوضا من عبور أخير من الجدل إلى الحدس، تتضمن نهاية مضاعفة، نهاية ناطقة ونهاية صامتة.

فأمّـا النّهايـة الأولى فهـي الأسـطورة الآخِريـة [eschatologique] الختاميّة الكبـرى. فليـس للمحاورة هكذا من حرج في الاسترسـال مـن الحجّة [88] الأشدّ عقلانية إلى رواية أسطورية من نفس مستوى الأولى. ذلك أنّ اللابيدودية [*indestructibilité*] التـي تدركها الحجّة، سـرعان ما تماهـي الوجود العيني عند

›أفلاطــون‹ [107أ]. فالاعتقاد قريــب جدا إذاً من الحجة الأشــد منطقا. ويبدو أنّ الحجّة هي داخل الاعتقاد من أجل عقلنته، ولكنها لا تنوب عنه حقيقة.

هي تعني أنّ التّمثل التّشــكيلي لمشهد على صورة النفس المتطهرة يصادي، مصاداة أسطورة المســتقبل، تمثل الوجود الأسبق. فيكون الجدل هكذا حلقة منطقيــة ممدودة بين لحظتين أســطوريتين، تلعب أولاً همــا دور الأصل، وتلعب الثانية دور الحدّ للمجهود.

إلا أنّه ثمة خاتمة ثانية هي موتُ ›سقراط‹ نفسُه إذ يقصُّ علينا قصّتَه ›إيشكراتس‹ [Echécrate]. وليــس هذا الموت مجرّد ضميمــة للمحاورة، وإنما هو، على نحوٍ ما، اكتمالها. "فالموت" الســقراطي يحقق كمال "لوغوس" ›أفلاطون‹. ومقالته بأنّ "التفلســف هو أن تموت وأن تكون ميتا" إنما تتحقق في الصمت. فكفِيءُ [équivalent] الثيوريا هو هنا عين كيفية الموتة التي يموتها ›سقراط‹: فـ›سقراط‹ لا يمــوت موتة الضّيق، ولا موتة ›عيســى‹ قد خذله الــرّب وتركه مثقلا بخطايا الدنيا، وإنما يموتُ وقد لفّته السّكينة ولفّه اليقينُ، كمن يغرقُ في تأمّلاته.

وإنما فــي هذا المعنى يمكننا القول إنّ الثيوريا **ملازمة لسرّ الموت**. فالموت الــذي كان في القســم الأول [من المحــاورة] موضوع مــن موضوعات الدّعوة والوعــظ [**أبولوغيا**]، قد بــات حدثا لا ينطق. وإنمــا إذذاك فقط تكون النفس **نُوسْ** وتكون متطابقة مع المثل. وهاهنا الفرق الأكبر مع أفلوطين الذي عوّض **مشابهة** النفــس للمثال بتماهي **النُوسْ** والوجود. **النّوسْ هــو** الوجودات. فلدى ما تجعلُ النفس نفسَها **نوس**، [89] تكون هي نفسها معقولا من المعقولات، يعرف المعقولات بضرب من تفســير النفس [**التاسوعات**، ٧]. وساعتها يكون التأمل بالفعــل، لا بالرجــاء. وفي ترابط بذلــك يُلغَى التحقق بالمــوت ليعوض بخلود حاضــر[1]. ولكن ›أفلاطون‹ لم يخط هذه الخطوة بنفســه: فإنمــا في غامر الموت تغوص **الثيوريا**.

---

1 - راجع : (AC) *Plotin et la theorie platonicienne des Idees* : Volkmann-Schluck.
[لم نعثر على مرجع هذه الترجمة التي من المحتمل أنها لـكارل هاينس فولكمان شلوك، *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Francfort, 1941.]

3. الحدس ومثال الخير

إذا كان الحدس مرتبطا ارتباطا أساسيا بالأسطورة المضاعفة للوجود السابق وللبقـاء علـى الحياة، وإذا كان إذاً هو الحدَّ السـابق على كلّ فلسـفة، والحد المرتبط بالموت، طُرح السؤال: ما منزلة الحدس في الحياة الفلسفية الفعلية؟

فلنفكّك تركيب السؤال:
بم نحدس عندما نحدس؟ (§3)
- هل يتحقق هذا الحدس كليا بواسطة الجدل؟ (§4)
بم نحدس عندما نحدس؟

أ. يبـدو في بادئ النّظر أن كلّ مثـال قابل للحدس: فالحدس مرتبط "بواحد واحد" من المثل [انظر الدروس الأولى عن مبدإ تحديد المثل تحديدا مميزا]. فثمة ضـرب من "حضور" المثال المحض إلى النفس الخالصة في كلّ مرة وبالنسـبة إلى كلّ مثال. ومن المحتمل أن يكون "أصدقاء" الصور الذين نقدتهم محاورة **السفسـطائي**، قـد تأولـوا الأفلاطونية، هكذا، على أسـاس تعليـم **[90]** ملتبس شـاهده ذلك النص الشـهير الذي ورد في **المأدبة** عن الحـدس: فلعل الحدس يكون رؤية **وحدة** المثال فيما وراء الحالات المتعددة والمادة المحسوسـة. ولو كان الأمر كذلـك، لما كانت وحدة الدلالة وحـدةً نُقدّرها تقديرا [unité présumée]، أو نبنيها بناء، أو نضعُها وضعا، وإنما نلتقي بها "لحما ودما"، ولكان المثال تمثالا معقولا.

إن ما يبدو مبررا لهذا التأويل، هو أنّ الحدس [قائم] ما وراء القول، كضرب من سـكون الفكـر إلى الرؤية، فيمـا أبعد من الحركـة الممفصلة للفكر (**المأدبة** 210ج - 211أ؛ **الرسالة السابعة**، 341أ[1])

ب. ومع ذلك يبيّن ‹فستوجيار› بكثير من قوّة الحجة أنّ للحدس موضوعه المخصـوص، الخير أو **الواحد**. وسـنرى فـي الفقرة الرابعـة أنّ النتيجة هي أنّ الحدس لا يقصي الجدل، بل هو على العكس من ذلك يقتضيه.

وفعلا فإنــه لا ينبغي الفصل بيـن الحدس وغاية الجدل الصاعـد؛ فهذه الغاية هي التي [تقوم] فيما وراء القول. نصان أساسـيان ينيران جانبيا نص **المأدبة** [الذي

---

1 - **الرسالة** السابعة، 341ج-د هي الأقرب هنا إلى مضمون النص.

يبدو منه ربط الحدس بأي مثال من المثل]: إنهما نصّ الكتابين السادس والسابع من **الجمهورية** وقد كنّا درسناهما من جهة الوسيط الرياضي، ونصّ **فيلابس** عن الواحد [13ج - 27هـ] الذي يعلق عليه ‹فستوجيار› أهمية أكبر باعتباره يزيح التباسا ظلّ عالقا بالخير، ويتمّ رفعه بتعويضه بالواحد]. فنحن نتذكر أن **الجمهورية**، الكتاب السادس 508هـ - 509ج[1]، قد أعطت للخير قوة جعل الذات عارفة، والموجودات معروفة، وكذلك قوة إعطاء المثل ماهية ووجودا: فكان الخير يظهر هكذا على أنه هو المبدأ المحدّد للموجودات الماهوية. ولكنّ الخير إنما كان هو [91] وحده غير قابل للتعريف وفوق كلّ معقولية. وقد كان الشراح القدامى يتأولون على هذا النحو واحد **فيلابس** على أنه ما **يعطي** الوجود للمثال. (انظر نص **أولمبيودورس** *in Philebum*: ἦν δὲ ἂν ἄμεινον τὸ μὲν ἕν πάντων αἰτίον ποιεῖν, ἑνώσεως δὲ τὸ πέρας = **آن دي أَنْ أَمينون، تو مَن هان بَنتون أَيْتِيون بويَيْن، هينوسِيوس دي تُو بِيراس**[2]). فالخير ينير إذاً **واحد فيلابس** بجعله يتحسس تركيبا لنظام المثل انطلاقا من قوة "المبدإ اللافرضي" [ولعل ذلك إنما يكون له بالمرور "بالأجناس العالية" التي سيأتي الحديث عنها لاحقا، ومن خلالها هي، إلى كثرة المثل وهذه كذلك واحدة وكثيرة على السواء].

ولكن واحد **فيلابس** يحسم بالمقابل التباس هذا الخير الذي هو مثال [لأنّ له قوة تحديد المثل] والذي هو كذلك ما بعد مثال. وهو إذًا اللامعروف الحقيقي، والمحدِّد اللامحدَّد، واللامشروط الذي يقول عنه ‹كَنْتْ› إنه إنما تقتضيه سلسلة الشروط [ويمكننا ساعتها أن نتحسس هذا التصحيح **الفيلابي** في كثير من تلميحات **الجمهورية**، VI، 506د؛ VII، 517ب - ج]. ولقد تأوّل

---

1 -راجع أعلاه ص. 62.

2 - ذكره ‹فستوجيار›، **مرجع مذكور**، ص. 202، الهامش 2 (AC).[لم يعد هذا التعليق ينسب إلى ‹أولمبيودورس›، الفيلسوف الأفلاطوني المحدث للقرن السادس بعد الميلاد وإنما بات ينسب إلى ‹دامسقيوس الدمشقي› المتوفى حوالي 544 بعد الميلاد، آخر من تولى بعد أفلاطون رئاسة الأكاديمية التي أغلقها ‹جوستينيان› في 529]

‹رودي›[1] بعدُ في هذا المعنى محاورةَ **فيلابس** باعتبارها تصحيحا **للجمهورية** VI [الخير الذي يتراجع إلى دور "خير أسمى" للإنسان وللعالم].

فإذا ما اهتدينا بهذين النصين، ظهر أنّ الحدس يتخذ من هذا **الخير - الواحد - السبب** غاية متميزة، فيما بعد التحديدات الماهوية ["السّبب، أي [92] الأساس الذي ينشــئ من المثل موجودات، فنلتقي من جديد بمحاورة **فيدون** التي تعطي للمثال وظيفة "الســبب": **فيلابس**، 58أ، 65هـ، 67أ - ب]. وهكذا فإنّ موضوع التأمل ليس المُثلَ بما هي كذلك، وإنما هو المثل **تحت تحديد الواحد**. ومن ثمّ فإن التســاؤل عن الإنســان هل هو قــادر على الحدس، هو تســاؤل عما إذا كان قــادرا على بلوغ الغاية الزاهدة لكل جدل صاعد، رؤية الخير، وعما إذا كان بعــد ذلك قادرا علــى هذا الحدس "التأليفــي"[2]، أي على "هذا الدّرك [aperception] المباشــر والجامــل لكامل تراتبية المعقــولات"[3]، وعلى هذا الحــدس الذي قد يقبــض "في لمح واحد علــى المثل وعلاقاتهــا" انطلاقا من جذرها الموحِّد والمؤسِّس.

لا يشــك ‹فســتوجيار› أنّ ‹أفلاطــون› قــد كان له شــعور الحضــور هذا والملامسة، وهو الشعور الذي يقارنه بالحدس بدلا من مقارنته "بالدّرك الذي يستصرح بواسطة مثال"[4]. إن ذلك يفترض أننا نأخذ ألفاظ **المأدبة** و**الجمهورية** و**فيلابــس** علــى معناها الحرفــي، مثلما فعــل الأفلاطونيون المحدثــون. يقول ‹فســتوجيار› "أعترف بأنّه لم يكن من الممكن تحصيل هذه النّتائج إلا بتأويل حرفي لبعض نصوص **المأدبــة**، و**الجمهورية**، و**فيلابس**؛ لقد كان ذلك منهج الأفلاطونيين المحدثين، واســتنتاجاتنا تتطابق مع استنتاجاتهم"[5]. ولكن، أليس ذلك "ســكلجة" لكل ما يســعى الجدل الأفلاطوني إلــى "منطقته"؟ ذلك

1 - **مرجع مذكور**، صص. 130 - 131 (AC).

2 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات ص. 208 (AC).

3 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات (AC).

4 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات ص. 209 (AC).

5 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات، ص. 234 (AC).

مــا يلوّح به ‹فســتوجيار›، ملتمســا الحجّة كمــا يقول "في ظاهــرة من التجربة السـيكولوجية ليس أوفق لتعريفها من تسميتها [تجربة] صوفية[1]". هو يرى فيها رؤيــةً تفوق [94] رؤية الإحاطة [synopse] التي للتعريف، بل يجد فيها مواجهة حقيقية [un vrai face-à-face] مع خير **الجمهورية** ومع واحد **فيلابس**، و"اتحادا يعجز اللســان عن التعبير عنه"، و"وجدا" "ينخطف به الفكر إلى المثال[2]" قياسا على مماثلة الانبهار بالشمس.

ولكنّ

- التصوّفَ السلبي في **المأدبة** هو على لسان **ديوتيما** لا على لسان ‹سقراط›، وهنا سبب للاحتراز.

- البلوغَ إلى الخير لا يشهد له بأنه نجاح فعلي.

- وفوق كلّ ذلك، فحدس الخير لا يمكن أن يكون حدسا فعليا ما لم يكن في الوقت نفسه حدس المثل في "مبدئها"، أي ما لم تتطابق "سينوبسيس" **وثيوريا**. و‹فســتوجيار› هو نفســه يتكلّم عن "رؤية هذه الوقائع في وجودها وفي ترتيبها[3]". لابــدّ إذا من الذهاب إلى النهاية: فحدس المبدإ غير ممكن من دون **اكتمال النسـق**، ومــن دون نجاح الجدل. ولكن أتــرى ‹أفلاطون›، في برهنته على القوة التأسيســية للواحد بالنظر إلى كامل نسق المثل، قد أظهر هذه القوة التأسيسية؟

4. الجدل والحدس

لا بــدّ إذا أن نفهــم الآن الارتباط الأساســي بين الحــدس والجدل، وبين السّكون والحركة، وبين التأمّل والقول. وتستجمع **الجمهورية** VII وظيفتي الحقيقــة هاتيــن في عبارة جريئــة التركيــب: الجدلي ذو الرؤيــة التوليفية،

1 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات، ص. 217 (AC).

2 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات، ص. 224 (AC).

3 - ‹فستوجيار›، نفس المعطيات، ص. 233 (AC).

هو مان غار : ὁ μὲν γὰρ συνοπτίκὸς διαλεκτικός **سونبتيكوس ديالكتيكوس**. ويتمثل ذلك في رؤية كلّ الموجودات في موجود واحد، وكثرة المثل في واحد الخير. "إن هذه الرؤية التأليفية **[93]** للواحد، وللكل الذي للواحد، هي قمّة التأمّل والعلم[1]". وسنرى أنّ هذا الارتباط بين الحدس والجدل لا يظهر الظهور الكامل إلا في الجدل النازل، في حين أن الجدل الصاعد جدل يقصد إلى ما وراء القول.

أ. فنحن نجد تقريبًا أولاً لهذا التأليف بين الحدس والجدل في **فايدروس** [265د – 266ج؛ 270أ – 272ج؛ 277ب]. فلا يظهر المثال هناك وكأنه تمثال للحقيقة، وإنما يظهر منضويا ضمن حركة مزدوجة:

- من الانضواء في شتات يماهي «أفلاطون» بينه وبين التعريف ويحمله على معنى الرؤية الموحّدة [**سونورونتا**]. ويتعلق هذا التوحيد بمثل **واحد** بما هو كذلك. وهو لذلك يرتبط ارتباطا ضمنيا بالفصل بين المثل، "**بالهكستون**"، وبالطابع الذي به تكون المثل مثالا مثالا. فالأمرُ يتعلّق إذاً بتوحيد يَفْرِق بين المثل، إذا صحّت العبارة. إنّ هذه الحركة الموحّدة الأولى (συναγωγή)[2] مرتبطة إذا من جهة أخرى بفصل حقل الدّلالات؛ فهي موحِّدة فقط بالنسبة إلى المحسوس.

- وساعتها فإن "القسمة" διαίρεσις[3] هي اللحظة البانية للعلاقات: فيبدو المثال كالكلّ العضوي الذي ينبغي فك مفاصله، وهكذا تأتي الرؤيةُ العضويّة بعد التوحيد الفارق؛ وتتقوّم المثلُ التي تعترضُنا على هذه الطّريق بعين عمل القسمة [وهنا فالقسمة ثنائية، أو هي على الأقل تبدو ثنائية، مادمنا نعتبر دوما الجهة اليسرى ونترك على اليمين كلّ ما سواها].

[95] وهكذا ترتبط الـ**سوناغوجي** بالرؤية المفصولة للمثال الذي هو في كلّ مرة "واحد"؛ **فللدّيايريسيس** رؤيةٌ مرتبة لعالم المثل. وإنما **بالديايريسيس**،

1 – «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 189 (AC).

2 – سوناغوجي.

3 – ديايريسيس.

لا **بالسوناغوجي**، يُلحق تصورٌ للمثل ممفصلٌ لها أو كثرةٌ معدولة [réglée] للمثُل. ويختم «سقراط» في 266ب حركة التفكير هذه متحدثا عن "الرجل الجدلي" فيقول: "وأما أنا فبهذا شغفت حبّا يا **فايدروس**، نعم: بهذه القسمات، والجموع، حتى أكون قادرا على الكلام والتفكير. وفوق ذلك، فإني متى خيل إليّ أني أرى عند غيري قدرة على توجيه بصره نحو وحدة تكون وحدة طبيعية لكثرة ما... إلخ، فإني أسمي الرجال الذين يقدرون على ذلك جدليين". وهكذا، كما يقول «روديي» بكلّ قوة، فإنّ الحركة النازلة هي "وحدها عقلية خالصة: هي وحدها تدرك المثل، ولم تعد تدرك العموميات التجريبية"[1]. وتؤكد **الجمهورية** هذا التأويل [الكتاب السادس، 511أ - د؛ الكتاب السابع 532أ].

ب. وأما محاورة **السفسطائي** [253ب - 254ب] فهي أحسن إبرازا للطابع التراتبي لهذه البنية المعدولة: "فمن كان قادرا على ذلك، كان له من نفاذ البصر ما يمكنه من أن يرى:

(1) أ. صورةً [forme] وحيدة تنتشر في كلّ وجهة عبر تعدد من الصور التي تظل كلّ واحدة منها متميزة.

ب. تعدداً [pluralité] من الصور المختلفة اختلافا طبيعيا، والتي تلفها خارجيا صورة وحيدة.

(2) أ. صورةً وحيدة قد انتشرت عبر كثرة من المجموعات دون أن تتمزق وحدتها.

ب. وأخيرا صوراً عديدة تامّة الانعزال بعضها عن بعض"[2].

فثمة مستويان لهذه الكثرة: مستوى "للأجناس" [genres]، ومستوى "للترنسندنتاليات" [transcendantaux]. ذاك على **[96]** الأقل هو تأويل

1 - «روديي»، **مرجع مذكور**، ص. 57 (AC).

2 - ترجمة «دياس» (AC).

‹فستوجيار› لهذا النّص الغامض غموضا خارقا [وخاصة منه 253د، 5 - 9، حسب هيكلة ‹فستوجيار›][1].

- 1. مستوى "الأجناس":

أ. صورة كلية حاضرة بما هي جنس في أنواعها،
ب. صورة كلّية حاضرة كنوع في جنس عال.

فيقال عن الجنس إنّه يشمل، على جهة التضمّن، أنواعَه.

ولكننا مع هذا المستوى الذي هو أرفع ما يمكن بلوغه على هذه الوجهة، نبقى أمام "تعدّد للكلّ".

- 2. مستوى الترنسندنتاليات:

أ. يشتغل كلّ جنس عال تناسبيا كجنس بالنظر إلى أنواعه. ويقال عن هذه الصورة إنها تنتشر ضمن "الكل" من دون أن تتمزّق وحدتها. وهكذا "فالهو هو" يشارك فيه كلُّ ما هو متماه، وكلُّ "جنس عال" أو "ترنسندنتالي" يصل نفسه بالأجناس التي كالمساوي أو العادل.

ب. ولكنّ هذه العملية تتركنا أمام كثرة من الأجناس، كلُّ واحد منها "منفرد"[2].

[97] لا يحملنا مثل هذا النّص على التظنّن بوجود وحدة غائية بواسطة الواحد، وهو يتركنا في ريبة من أمر الطّابع النّسقي للأفلاطونية. أفليس الجدل، إذا ما اعتبرناه اعتبارا جدّيا، وإذا ما حاولناه فعلا، يحوّل إلى ضرب من الحلم المؤجَّل أبدا، التأليفية الكلية لكل الأجناس في الوحدة؟ ألا يُظهر بروز مشكل الترنسندنتاليات الذي سننظر فيه في القسم الثاني من الدرس، صعوبةً جديدة ترتكز ما بين المثُل [الكثيرة] والخير [الواحد]، ما دمنا نرى جدلاً جديدًا يقوم، ألا وهو، لا فقط جدل المثل بما هي موجودات، بل جدل الوجود

1 - **مرجع مذكور**، ص. 195 (AC).

2 - راجع : ‹آبلت› (Apelt): فهو يرى ثلاثة أنواع من المعرَفات [notions] الأجناسية؛ نقد ‹تسلّر› [Zeller] في *Archiv fur Geschichte der Philosophie*، I، 600؛ كما يصرّح ‹روديي› بأنه عثر على حركتي **فايدروس** بتقريبهما من 253ب - ج (AC). [و‹أوتو آبلت›، هو أحد المترجمين الألمان لكتب ‹أفلاطون›، وخاصة **للسفسطائي** في القرن التاسع عشر. وأما ‹إدوارد تسلر› فهو مؤسس المجلة المذكورة في 1888]

نفســه بما هو أحد الترنسندنتاليات: "فأما الفيلسوف، فإنما بصورة الوجود تتعلق استدلالاته دوما [**ديالوغسمون، السفسطائي**، 254أ]. ولست مقتنعا بما يصرح به ‹فستوجيار›، بكل وثاقة، إذ يجد هذا النص موافقا "لشمس" **الجمهورية**، ويجعل منه نمط توصيل الجدل بالتأمّل. فهو يقول إنّ الجــدل، تصاعديا، يعدّ للتأمّل، وأمّـا نزولا، فــإنّ الأمر يكون على العكس "عندما نعيد بناء الواقع نسـقيا"[1]، «فيقوم الجدل إذًا على رؤية للوجود»[2]، ألا وهي الرؤية الضامنة للاستنتاج.

لا شــيء في **السفسطائيّ** يبرّر رؤيتنا أنّ صورة الوجود تمكّن من استنتاج جميع الصــور، وتمكّن من رؤيــةٍ إجمالية للكلّ المؤتلف من جميــع الصور في المبدإ الذي ينشئها.

فليس الأمر فقط أنّ هذا النصّ يظلّ **برنامجيا** جدّا، ولكنّ التّمرين الجدلي الرئيســي **للتفسـطائي**، أعني ذلــك التمرين الذي يعمَــل [élabore] أجناس الوجود الخمســة، يظل إنجازا جزئيّــا، [98] "مثلما حاول ‹ليبنيتز› [Leibniz] أن ينجــز جزءا مــن العلامية الكليــة"[3]. إنّ ‹أفلاطون› يقرّ بذلــك إقرارا واضحا: فالأجناسُ الخمسةُ هي أجناس من بين غيرها، وينبغي إعادةُ نفس العمل بالنسبة إلى المثل الأخرى. فيا له من عمل جبّار!

بــل ربما لم يكن ‹أفلاطــون› راضيًا عن هذا البناء [الــذي قام] على اقتضاء جنس لجنس بواسطة الإسناد الضروري[4]. وعلى كلّ فإنّ محاورة **فيلابس** تبين أنــه قد يمكن على نحو آخــر تحقيق العمل الجدلي الكبيــر بمنهج مختلف عــن ذاك الذي طُبّق في **السفسـطائي**، لــدى بناء سلســلة الأجناس الكبرى [الحركة، السكون، الوجود، الهو هو، الغير].

د. تحتــوي محاورة **فيلابس** على صفحة عن الجــدل [16ج - 17أ] تتطابق على ما يبدو تطابقاً غير قليل مع نصّي **فايدروس والسفسطائي**؛ ولكنّ فيه نبرة

1 - **المرجع نفسه**. ص. 195 (AC).

2 الموضع نفسه (AC).

3 - ‹روديي›، **مرجع مذكور**. ص. 64 (AC).

4 - وقد كان ‹روديي› في ص. 66 من **المرجع المذكور** أشدّ من اللّزوم على هذا البناء (AC).

جديدة تعلن عن علم الأعداد والقياسات الذي كان ‹أرسطو› شاهداً عليه. ويبدو أنّ ‹أفلاطون›، قد عمد، أمام صعوبة العثور على قوانين استبعاد وقوانين محاسبة يتطلبها مبدأ تواصل الأجناس حسب **السفسطائي**، إلى التلفت صوب تأويل فيثاغوري الأسلوب. فنحن نعلم أنّ العدد، حسب الفيثاغوريين، يولد من التقاء الوحدة مع ضرب من المادّة العددانية [numérale] اللاّمحدّدة، [فمثلما أنّ الشّكل الهندسي يتولّد من تحديد فضاء غير محدّد، كذلك يتكرّر العدد ضمن اللاّمحدّد ويقطّع ضمنه سلسلة الأعداد]. إنّ هذا النّقل لأرثماطيقا خالصة يعبّر عن نفسه تعبيرًا مزدوجاً:

[99] – فأوّلا تقوّي محاورة **فيلابس** من نبرة الطّابع الجدلي للمثل لا فقط فيما بينها، بل كذلك في نسيجها؛ فكل مثال هو شذرة من النّسق العلائقي؛ ويجد المرءُ فيه من اللاّمحدد ومن الحدّ [نهاية 16ج]. وهكذا فإنّ المثال نفسه تغزوه الدينامية: فيتحدّث ‹روديي› عن "إعادة بناء عقلانية للماهية".

– ومن جهة أخرى، وهو مهمّ لنا بالنظر إلى حدس المبدإ الجذري، فإن ما يبدو أنه الأجلب لاهتمام ‹أفلاطون› ضمن التمرين الجدلي، هو **البين - بين**، أي الكثرة المعدّلة الممتدّة بين الوحدة العليا وبين التنوّع اللامحدّد للحالات العيانية. ويقترح المقطع 16د - 17أ الرسم التالي:

يتعلّق الأمر بالنّسبة إلى المثال الذي هو واحد بأن نقسم إلى أنواع، إلى حد الـ*infima species*، **الأنفيما سبيسياس**، النوع الأخير [وهو ما يفترض أن القسمة تتوقف عند نقطة ما، عند *atomon eidos* "**أتومون أيدوس**"، لأنّ **الأنفيما سبيسياس** لم يعد يقبل القسمة إلى أنواع، بل هو يترامى إلى العياني] "وساعتها فقط يُترك كلّ واحد من الأنواع يترامى إلى اللانهائي". فثمة هكذا عدد من العمليات **الوسيطة** ومن البنى الوسيطة بين الواحد واللانهاية.

فالتوكيد ههنا ليس على النهاية الصوفية ضمن الجدلي، بقدر ما هو "الكمية الدقيقة"، وعلى "العدد الجملي الذي تحقّقه الكثرة على المسافة التي تفصل بين اللانهاية والواحد". ثم إن ‹أفلاطون› يؤكد ذلك بكلّ وضوح،

لدى نهاية 17أ: "فأما الوسـائط، فإنهم [أي الجدليون الفاشلون] يجهلونها، في حيـن أنّ احترامها هو ما يفصل فـي محادثاتنا بين الكيفية الجدلية والكيفية المشـاغبية [éristique]". فالتوكيد ههنا يتعلق بحسـبان الوحدات الوسيطة، وبتعداد الأنواع [وهو تعداد لا يمكن اختزاله في القسمة الثنائية].

[100] هل يعني ذلك أن ‹أفلاطون› يسـقط من جديد في الرياضي وهو دون الجدل بدرجة؟ كلاّ. وإنما ههنا نتذكر التقابل بين المعيارين، حسب محاورة **السياسي** [283ج]. فحسبان الوسائط الذي تسمّيه محاورة **فيلابس** جدلا، وتسمّيه محاورة **السياسي** اعتدالا، هو هو. لسنا إذاً بعيدين عن المبدإ الكبير للتّمييز بين الرّياضي الذي هو "الممكن المحض"، والماهيات "الحقيقية" التي تتواصل مع الخير وتخضع لعلاقات غائية.

ومـع ذلك فهل تذهب محـاورة **فيلابس** إلى أبعد من محاورة **السفسـطائي** فـي تحقيق البرنامج الكبير للجـدل؟ إنّ هذه "المثل الأخلاط" ككلّ عدد، هذه الوحدات الحقيقية للكثـرات، لا تتبلور حق التّبلور. "فالأجناسُ" الأربعةُ فـي **فيلابـس** تظل زوايا نظر نسـتطيع أن نعتبـر منها المثال الواحـد: هو بمعنى مـا واحدٌ، وبمعنى ما كثيرٌ، وبمعنى ما خليطٌ يسـتدعي سـببا خليطا [ويناقش ‹روديـي› إمكانيـة المطابقة بين المبـادئ الأربعة أو الخمسـة **لفيلابـس** وبين الأجناس الخمسة **للسفسـطائي**][1]. وهكذا فإن **فيلابس** لا يذهب إلا إلى أقرب مـن **السفسـطائي** في اتجاه بناء المثـل الأولى: فقد كانت الأجناس الخمسـة **للسفسـطائي** هي الحدود الأولى في سلسـلة المعقولات ومثلت بداية اسـتنتاج للوجود. "وأما حدود **فيلابس** الأربعة، فتشـير إلى الأدوار الأربعة التي يتعين أن يشـغلها" هذا المثال أو ذاك. "وهكذا فإن **فيلابس** ليست، كما **السفسطائي**، محاولة لتحقيق جزء من الجدل: بل هدفُها مزيد تدقيق شـروط هذا الأخير. إنها

1 - مرجع مذكور، ص. 70-72 (AC).

تشير إلى المبادئ والأسـباب التي ينبغي التحقق منها والسيطرة عليها **[101]** إذا ما رمنا بناءً يُكتب له بعض نجاح"[1].

ولو اتبعنا ‹روديي› لتأدّينا إلى القول بأنّ اللّجوء إلى بُنى من النمط الأرثمولوجي، قـد أبعدنا، أكثر من قبل، عن الهدف عوضا من تقريبنا منه. أبعدنا عنه بتوعيتنا

بصعوبات هذا المسـعى. لذلك فـإنّ **فيلابس** تعطينا فـي آن فكرة أجلى عـن البرنامج الذي يتعين تحقيقه، وأقل ثقة في إمكان تحقيقه؛ يقول ‹أفلاطون› عن الجدل في 16ج: "إنّ الإشـارة إليه أمر غير عسـير بالمرة، ولكنّ ممارسـته عسـيرةٌ كلّ عسـر". وهذا تصريح لافت، لاسـيما ومحاورة **فيلابس** هي عينُها التـي تحيل الغاية القصوى للجدل الصاعد على ما بعد مثال الخير، وصولا إلى الواحد. ويبقى علينا أن نعرف ما كانت تحويه فعلا دروسُ ‹أفلاطون› عن المثل - الأعداد. ولكننا سنعود إلى ذلك لاحقا. أما الأثر المكتوب، فلا يعطينا غير مثال عن تركيب نسقي، هو تركيب العناصر الحسية الأولى ضمن **طيماوس**: نفـس العالم، النفس البشـرية، المحسـوس؛ ولكن "جدل المحسـوس هذا"، كما يقول ‹روديي›، "ليس تركيبا عقليا"[2].

الخاتمة العامّة

ليس التأمل تأملا للمثال بما هو تحديد متميز، بقدر ما هو تأمل للمبدإ [**الخير -الواحد- الوجود**]، وللتراتب النازل الذي يصدر عنه. فالتأمل والجدل مترابطان إذا على نحو متلازم: وعدم اكتمال أحدهما هو كذلك عدم اكتمال للآخر.

[102] لذلك يبدو من الصعب أن نمحّض للنسـقية [systématiser] هذين الوجهين من الأفلاطونية كما يقترح ‹فستوجيار› إذ يميز خمس لحظات، ثلاثة منها للتأمل تؤطر لحظتين من الجدل [رؤية سـابقة على التجربة -جدل صاعد- إدراك للوجود في ذاته -جدل نازل- حدس توليفي]: "إن هذه الرؤية الكاملة

1 - **مرجع مذكور**، ص. 72 (AC).

2 - **مرجع مذكور**، ص. 73 وما بعدها (AC).

للكثير في الواحد، وللواحد في الكثير، والجامعة للكل وللكثير، هي قمة التأمل وقمة العلم"[1].

ولكن:

أ. اللحظة الأولى لحظة أسطورية؛

ب. لا يأخذ ‹فستوجيار› بعين الاعتبار تكافؤ الفلسفة والموت، وهو التكافؤ الذي يؤجل الحدس النهائي إلى مستقبل أخروي.

ج. ثم إنّ المبدأ الأسمى عند ‹أفلاطون› لا يتبلور تمام التبلور: [هل هو] الوجود، [هل هو] الخير، [هل هو] الواحد؟

د. تنبجس عن جدل الوجود "أجناس" عليا لا تظهر وحدتها، بل ربما قيل صراحة عنها إنها أجناس "في عزلة" [**السفسطائي**، 253د]

ماذا نقول عن محاورة **برمانيدس**؟ "فلعبته الجهيدة" [son jeu laborieux] تقع بأكملها "خارج نور الحدس" : "وفي العبارات التي تكرّرها محاورة **برمانيدس** على نحو يكاد لا يتغير كلّما استُعملت حجّة القسمة الثنائية، فإنّ الفكر المتروّي، **الديانويا**، هو الذي يقسّم. إن كلمة **النوس** غائبة من **البرمانيدس**، ولا تظهر مشتقاتها إلا في القسم الأول [من المحاورة] لدحض مذهب المفاهيم. وإن اللعبة الجهيدة للمتناقضات لا تعرض إلا ضمن مجال للفكر لا تنيره الرؤية الموحِّدة للعقل"[2].

[103] هـ. وأخيرا فإنّ ‹أفلاطون› يقترح تصورا للجدل برنامجيا أكثر مما هو فعلي. فلو كان نسق المثل مركّبا في كليته بدون صور [images] ولا افتراضات، بدون فجوات ولا استثناءات، لتمّ استيعاب الحدس الأسطوري كاملا ضمن الفعل الفلسفي، ولما كان في أسطورة الولادة والموت شيء يفوق ما في الفلسفة، ولما ظلّ للفلسفة أي حاجة بالتذكر، ولتشرّبه الحدس التوليفي كاملا ضمن نوره ونظامه. فلعلّ تحقّق الفلسفة في الحدس يكون في النهاية هو عين أسطورة الفلسفة؛ فلذلك لزم للكلام عن الحدس في هذه الحياة، أن ينوب عن زهد ‹سقراط›، في **المأدبة**، ثَمَلُ **ديوتيما** الرّسولة.

1 ‹فستوجيار›، **مرجع مذكور**، ص. 196 (AC).

2 - ‹دياس›: *Notice du Parménide*، صص. 47 - 48 (AC).



[105] القسم الثاني

فكرة الوجودِ واللاوجودُ

ترجمة حبيب الجربي

[107] إن الفلسفة الأفلاطونية باتخاذها اللغة نقطة ارتكاز، كانت من بدايتها تتموضع عند مستوى تكون فيه الموجودات متعددة، على معنى أنه توجد دلالات مختلفة. إن هذه الوضعية الأصلية هي التي تضع في صميم الأفلاطونية مشكل المشاركة المتبادلة بين المثل. هل يجد مشكل الوجود حلا بفضل فلسفة موجودات، علما وأن الوجود هو المثال؟ لا، بتاتا. لماذا؟

إنّ مشكل الوجود يعاود الظهور على طريقتين مختلفتين: أولاً، ماذا يعني الوجود بالنسبة إلى مثال من المثل؟ بلغة أفلاطونية، إن الوجود يسند إلى **هذا** [الشيء] أو **ذاك**؛ وعليه، فهناك مشكل خاص بدلالة الوجود مأخوذا بإطلاق، أي ما فيه تشارك المثل. فالوجود "مخالط"، كما تقول محاورة **السفسطائي**، لجميع المثل. وهكذا فهناك مشكل فلسفي هو معرفة: "ما يكون الوجود" من جهة أنه تحديد مسند لهذا الموجود أو ذاك. إنّ هذه المسألة هي إذًا المسألة الأنطولوجية من الدّرجة الثّانية.

كانت السّقراطية تنطلق من تحديد هذا الشيء أو ذاك. "ما هي (أو ما الذي تسمّيه) الشجاعة، أو الفضيلة، إلخ؟". وكانت الإجابة بأنها موجوداتٌ محدَّدة. إنّ هذه الأنطولوجيا من الدّرجة الأولى، أو أنطولوجيا التّحديدات، تعاود الظهور بما هي أنطولوجيا من الدّرجة الثانية؛ ومثلما أن [108] السؤال "ما هو هذا؟ وما هو ذاك؟" كان يتولد عن حيرة ويبتدئ بمعضلة، فإنّ سؤال "ما يكون الوجود المسند إلى هذا أو إلى ذاك" يبتدئ كذلك وسط حيرة: فثمّة معضلة للوجود. وهكذا فإن ظهور هذه المسألة لا يدل على مراجعة من أي قبيل للأفلاطونية وإنما على مضاعفة للسؤال الأنطولوجي: وبلغة عصرية جدا في الظاهر ولكنها في الواقع أفلاطونية مخصوصة، فنحن ننتقل من مسألة

"الموجودات" (**تا أُنْتا**) إلى مسـألة الوجود (**تُو أُنْ** أو **أُوسيا**). وعن هذه المسـألة تشهد مجموعة المحاورات المعروفة **بالميتافيزيقية**[1].

ولكـن أيـن تكمن الحيـرة وكيف إظهارهـا؟ لقد وقع إظهـار معضلة "الموجـودات" عـن طريـق مسـاءلة المعاصريـن، وباختصار، بواسـطة منهج "الفحص" السـقراطي الصادر عن كاهن معبد دلفيـا؛ أمّا معضلة الوجود فيقع إظهارُهـا عن طريق **اسـتعادة تاريخ الفلسـفة**، وبواسـطة الغـوص من جديد في [مقالات المفكرين] قبل السقراطيين. فتاريخهم **هم** هو المعضلي.

[109] كيف يتجلّى هذه اللجوء لتاريخ الوجود؟

بطرق شـتى: وأولا باصطناع القصة الخيالية [fiction] لمحاورة **برمانيدس**، وهي تخيل لمحاورة قديمة جدّا يقع إرجاعها إلى خمسين سنة خلت، حيث قد تكون جمعت وجها لوجه الشـيخ ‹برمانيدس› و‹سـقراط› شابا وغير متمرس، أذهلتـه جدلية المعلّم الشـيخ. إنّ تخييل **قدامة** الحوار أمـرٌ جوهري: ففكرة الملاقاة بين ‹زينون› و‹برمانيدس› و‹سـقراط› الشاب، **تعطي** انطباع الغوص في الزمن الغابر غوصًا يسـتحضر في آن قدم المشكل، ويدعو إلى البحث ضمن عيـن قدامتـه عن بنيته المتناقضـة. لهذا كان لا بدّ أن يكون ‹سـقراط› قليل التمرّس: فشباب ‹سـقراط› هو عين شباب التفكير في مواجهة مشكل مغرق في القِدم. ولئن ظلّ [حضور] ‹سـقراط› في **السفسـطائي** وفـي **ثياتيتوس** باهتا، فلكي يعترف المذهب الإيلي هو نفسـه بفشـله، وليـس لأن ‹أفلاطون› كان بصدد تغيير فلسـفته. لقد كان مـن المفروض أن يعود ‹سـقراط› للظهور في

---

1 - لنذكّـر بحجـج ‹ديـاس› لصالح الترتيـب الزمني [لهـذه المحـاورات]: **برمانيـدس، ثياتيتوس، السّفسـطائي، السـياسي**، في **التقديـم العـام**، باريـس، les Belles Lettres، طبعة بـودي، 1923-1924-1925، المجلد الثامن /1-3، ص.XIII: إن **ثياتيتوس** تذكـر في 183ج باللقاء القديم مع **برمانيدس**، وهو ليس تذكيرا تاريخيا، وإنما إشـارة إلى المحاورة المبنية على تخيل هذا اللقاء. وإن **ثياتيتوس** بدورها تنتهي بالإعـلان عن لقاء مع **ثيودوروس وثياتيتوس** يتم فعلا في **السفسطائي** بالـذات. إن هذه الأخيرة تعلن عن تعريف السفسطائي، والسياسي والفيلسوف. فالتعريف الأول يشغل **السفسطائي**، و**السياسي** تواصل الحوار وتلمح إلى **السفسـطائي** في 284ب. "إن الترتيب **برمانيدس، ثياتيتوس، السفسـطائي والسياسي** هو بالفعـل ترتيـب التداول الـذي أراده ‹أفلاطون›، وليس لدينا أي داع للزعم أن هـذا الترتيب في القراءة ليس هو ترتيب التداول الزمني." (‹بول ريكور›) [راجع أ. ‹دياس›، (1875-1958) الذي ترجم خاصة المحاورات الميتافيزيقية - **برمانيدس السياسي** ... لـ‹أفلاطون› في نطاق سلسلة ‹غيوم بودي›].

المحــاورة غيــر المكتوبة: محاورة **الفيلســوف**. وهكذا فقد كان ‹أرســطو› محقّــا عندما عاب على **السفســطائي**[1] (انظر **الميتافيزيقا**، مقالة النون 1088ب - 1089أ) "طريقةً في طرح المشــكل أكل عليها الدهر وشــرب" [**تو أبوريساي أركايكوس**]. إنّ هذا الحكم يصدق على جملة [المحاورات الميتافيزيقية]، التي كانت قدامتها مقصودة.

إن هذا التأويل لقصّة قدامة **برمانيدس** يتدعم بواســطة الاســتحضار الصريح لتاريخ مشــكل الوجود في **السفســطائي**. فنحن نلمس فيــه قصدا يختلف تماما عــن قصد ‹أرســطو› مؤرخا: إن هذا الأخير يســعى إلى أن يظهر فــي هذا التاريخ [تاريخ الفلســفة] تدرجا في اتجاهه هو، وبناء تدريجيا للأرســطية؛ أما ‹أفلاطون› فيريــد أن [110] يظهــر فيه بنيــة **نقائضية**، ومشــهدا لمعضلة الوجــود: التعددية الأيونية - الأحدية [monisme] الإيلية (**ثياتيتوس**)، تعدد المثل – أحدية الوجود (**برمانيــدس**)، المادية - المثالية (**السفســطائي**). إن هذه الطريقة خطيرة من وجهة النظــر التاريخية، ولكــن ليس لها من معنى إلا معنى ما بعــد تاريخي، لكأنها حوار موتــى يقوم فيه صراع الشّــخصيات **بتدريــم** [dramatisation] التّناقضات الأساسية في الفكر الأنطولوجي دفعة واحدة. وضمن هذا التدريم، يلعب صراع **الواحد - الكثير** دور القيادة؛ إنه مدخل مغرق في القدم. ولكنّ المعضلة تتطوّر متفرّعة صــوب اتجاهات ثلاثة: الواحد - الكثير؛ الحركــة - الثبات؛ الهوهو والآخر. (ويظهر تقاطع هذه المعضلات الثلاث في **السفسطائي** 252 أ - ب).

[1] - لعله يكون من الأنسب أن نتوقع ‹برمانيدس›، الذي تمت الإشارة إلى اسمه في المقطع المحال عليه والذي أكده ‹ريكور› في بداية الفقرة الموالية.



[111] الفصل الأول

مسألة الوجود في برمانيدس

1. - مشكل محاورة برمانيدس: الوحدة الداخلية للمحاورة وعلاقتها بالمتّصل برمانيدس - السفسطائي.

إن مهمتنا الأولى هي استعادة معنى مشكل الوجود الذي تطرحه هذه المحاورة الغامضة؛ وينبغي العثور من جديد على هذا المعنى انتقالا من الحبكة الخارجية (التي كنّا أكّدنا عليها في المقدمة) نحو المسألة الجذرية، التي يبدو للوهلة الأولى أنها تتوارى خلف لعبة جدلية شاقّة. وبأكثر دقّةً، فنحن لا نجد، في قراءة أولى، إلا شطري حجاج، أولهما على ما يبدو، نقد تحطيمي والثاني، لعبة عقيمة. ويعني فهم هذا المشكل أن نفهم أنّ محاورة **السّفسطائي**، المحاورةَ غير المعضلية، تحل مشكلات **برمانيدس**، المحاورةَ المعضلية. ولكنه ينبغي لأجل ذلك أن يكون قد تم التعرف إلى المشكل الذي يبدو منكسرا إلى شطري النقد واللعب.

أ. من القصّة الخيالية إلى المشكل

لننطلق إذًا من حبكة تخييل البداية: لقاء ‹زينون الإيلي› و‹برمانيدس› و‹سقراط›؛ إن ترتيب الشخصيات له بعد الإخبار عن مقاصد ‹أفلاطون›. ففي ما يشبه المدخل [127هـ - 130أ]، يوضع ‹سقراط› في مشادة مع ‹زينون الإيلي› تلميذ ‹برمانيدس›، ويتفوق عليه بسهولة؛ وعلى إثر ذلك، **[112]** وبعد أنّ تمت تهيئة الميدان تهيئة ما، يوضع ‹سقراط› في حرج من قبل الأستاذ نفسه، الذي يراكم

ضدّ نظرية المثل اعتراضات، تبدو في الظاهر قاتلة [130أ - 135ج]. وإثر ذلك، وبدل مواصلة تعداد الاعتراضات على نظرية المثل، يقوم ‹برمانيدس› بانقلاب مفاجئ، ويشير إلى أنّ علما أكثر شمولا وأكثر عمقا من شأنه أنه قد يسمح بحلها، ويعلن أنه سوف يقدّم أنموذجا للعلم الذي سيحل الاعتراضات؛ ويبدأ عندئذ تمرينٍ واسع، يقع فيه استخلاص النتائج من سلسلة فرضياتٍ بخصوص **الواحد**، تبعاً لكوننا نسند إليه الوجود أو لا نسنده إليه؛ إلا أن تمرين النقاش هذا، ذي التمشي الفرضي - الاستنتاجي، لا يشفي غليلنا: فنحن لا نرى من نظرة أولى، كيف أنّ هذا التمرين يهيئ أجوبة اعتراضات القسم الأول. إنّ ذاك يبدو تمرينا صوريا صرفا، وإعداديا بحتاً.

إن هذا التنافر الظاهر بين نقد دون إجابة، وتمرين دون تطبيق، هو ما يمثل لغز **برمانيدس**. ينبغي أن نفهم، تبعاً لتحليل ‹بروشار››، أن "هذا القسم الجدلي هو اعتراض جديد على نظرية المثل، هو أروع الاعتراضات جميعا، وهو ينضاف إلى كلّ السابقة منها ويتمّمها"؛ ولكنّ هذا القسم "يطرح" في الوقت نفسه، "مشكلا جديدا، له أهمية رئيسية، ويهيئ له الحلّ، بل هو يقدم أكثر من نصف هذا الحل، دون أن ينتبه أحد إلى ذلك"[1]. فإذا كانت الكلمة الفصلُ لم تُقل بعد، فلعلّ ذلك يرجع لكون ‹أفلاطون› لم يتبين الأمر بعد، أو أنه يرغب في إرجاء الكشف عن الحقيقة، أو في اللعب هو أيضاً مع خصومه ومثلما يلعبون.

[113] ب. الرّسم الزّينوني لعدم التّماسك:

لقد سبق أن قلنا إن نصب الشخصيات له بعدُ قيمة التنبيه على مقاصد ‹أفلاطون›: إنّ تنحية ‹سقراط› لـ‹زينون الإيلي› ليست فاتحة طعام؛ إذ لماذا الحطّ من شأن ‹زينون الإيلي› لصالح ‹برمانيدس›؟ إنّه لأجل فصل الفكر الإيلي الأرتودكسي عمّا لا يبدو هنا سوى مراء عقيما، ولأجل جعل المشكل الحقيقي يبرز. فـ‹زينون› يحاول أن يبرهن عن طريق الخلف أن الكثرة لا يمكن أن تكون، لأنها تكون غير متماسكة [الواحد يقصي الكثرة]؛ إن رسم **عدم التماسك** هو هكذا منذ

1 - راجع : ‹فيكتور بروشار›
Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, p. 117 (AC).

البداية علاقةُ الواحد - الكثير. وسيتمثّل جمّاع براعة المحاورة في تجذير رسم **عدم التماسك** هذا لأجل إظهار بنية تناسق داخله، ولكنّه تناسق جدلي. إلا أنه ينبغي، لهذا الغرض تجذيره؛ كيف ذلك؟ أوّلاً بنقله إلى عين مستوى المثل أو الصّور، وهذا ما يفعله ‹سقراط› في ردّه على ‹زينون› [128ج - 130أ]، وإثر ذلك بتحويله إلى **معضلة** في مجال علاقة الصور بالمحسوس [130أ - 135ج]، وبعد ذلك بتحويله إلى **تمرين تمهيدي** للحلّ ضمن اللعبة الجدلية [القسم الثاني من المحاورة]. هناك إذًا تدرّج درامي: وضع الواحد - الكثير كرسم **لعدم التماسك** في مستوى المحسوس من قبل ‹زينون›، وتحويل لهذا الرّسم إلى مستوى المثل من قبل ‹سقراط›، وتجذير له من قبل ‹برمانيدس› في معارضته لـ‹سقراط›، وتحويل له إلى حلّ بواسطة "اللّعبة" في مونولوغ ‹برمانيدس›.

ج. رسم عدم التّماسك منقولا من المحسوس إلى الصّور [128هـ - 130أ]

يطرح ‹زينون› مشكلا وهميا:كيف يمكن لشيء ما أن يكون شبيها بشيء آخر ومختلفا عن شيء آخر؟ وهذا لا يدلّ على عدم وجوده: إنّ ذلك يدلّ [114] فحسب أنّ له معنى مزدوجا، أو بعبارة أفلاطونية، أنّ له مشاركة مضاعفة:

- في مثال الشبيه،
- في مثال المختلف، بمعنى أنه قابل لأن يُتعقل تبعًا لقاعدتين من المعقولية [هكذا يكون ‹سقراط› واحدا من بين سبعة، ولكنّه كثيرٌ بالإضافة إلى أجزائه وخصائصه وصفاته؛ كذلك الأمرُ في مثال اليمين - اليسار]. إلا أن ما قد يكون مدهشا، حسب ملاحظة ‹سقراط›، هو أن يكون مثال الشّبيه عينه مختلفا بوجه ما. "أن تتقبّلَ الأجناسُ والصّور في ذاتها انفعالات متضادةً، هذا ما يستحقّ أن ننبهر به"؛ ثم يضيفُ بُعيدَ ذلك: أن تكون الصُّور من جهة كونها كذلك قادرةً على "التّمازج والتّفارق" (129هـ)، فهذا هو الرّائع. فالأمر يتعلق إذاً بأن نحوّل إلى مقام اندهاش ما وقعت ممارسته بعفوية ساذجة.

د. رسم عدم التماسك محوَّلاً إلى معضلة [130أ - 135ج]:

يبدأ هنا نقد نظرية المثل، وهو نقد رائع لم يتجاوز ‹أرسطو› تقريباً مجرد معاودته: إنه يتمثّل في جعل مشاركة المحسوسات في المُثل أمرا **غير قابل لأن**

يُتعقّل. إنّ المعضلة تخصُّ إذًا، إن صح القول، الصلة العمودية للمشاركة بين المثال والمحســوس. إن هذا الأمر يســتحق التنبيه عليه بسبب كون ‹سقراط› كان قد أعلن عن نقاش حول العلاقة الجانبية للمشاركة بين المثال والمثال؛ وأنّ التمريــن الجدلــي الذي قد قــاده ‹برمانيدس› كنمــوذج للحلّ يمتد فعلا مــن مثال إلى مثــال؛ وبالتالي فإن وحدة محاورة **برمانيـدس** رهينة وحدة معنيي المشــاركة: المحســوس في المعقول، والمعقول في المعقول. إنّ كلّ شيء [في المحاورة] يدعونا لأن نتوقّع أنّ حلّ الثانية سيكون حل الأولى، وبالتالي، [115] أنّ تجذير الأولى هو التمهيد للثانية. إن المعضلة هي إذاً، إن جاز القول، على جهة فتح الشهية. إنّ الأبوريا [المعضلة] هي أبيريا [فاتحة شهية]!

2. نَصْبُ نقد نظرية المثل

لننظر إذاً كيف تســتطيع اعتراضات ‹برمانيدس› على نظريّة المثل أن تجد مكانا بين اندهاش ‹ســقراط› [من كون الواحــد يكون الكثير والعكس بالعكس] والتمرين الجدلي لـ‹برمانيدس›.

أ. مقدّمة المعركة:

تتركّز الاعتراضات بالخصوص على العلاقة بين الصّورة والشيء المشارك، إلا أنها مســبوقة بمقدمــة للمعركة: **لأيّ شــيء** ثــمّة صورة؟ وما هــو **امتداد** عالم الصور؟ ثمة صورة للواحد وللكثير وللشبه وللاختلاف وللجميل وللخير. فليكن. وللإنســان وللنّار وللماء كذلك؟ ‹ســقراط› يتردّد ها هنا: وبالفعل، فإن توســيع الوظيفــة الإيثيقية [éthique]، أو بعبارة أخــرى، إن الانتقال من الوظيفة "التعديلية" [أو المعيارية]إلــى الوظيفة "التقويمية" [أو التــببية] والرياضيــة للمثل إلى وظيفتها الفيزيائية، يمثل مشــكلا: ومع ذلك فإنّه من اللازم القيام بهذه الخطوة، وإلا فإنّ المثال سيفقد كونه العلّة التامّة للأشياء، إن هو لم يكن في نفس الوقت **الأفضل** [المثالــي] **والأصل** [الواقعي]. إنّ جملة نقاش **فيدون** في بداية القســم الثالث حول دور المثال "كعلة". ينحو هذا المنحى، وكذلك فإنّ نشــأة المحسوس المثالية التي تمثلها محاوره **طيماوس** تفترض وجوب الجرأة على هذا التّوســيع؛ إلا أنه من الضروري عندئذ الســير حتى النهاية، ووضع مثال للأشــياء الخسيســة مثل الشعرة

والوحل والقاذورة، أي للأشـياء التي ليست فحسب كائنة، وإنما هي كذلك لا [116] جميلة ولا خيرة، والتي هي خارجة عن الـ**كالوس كاغاتوس**؛ إنّ ‹سقراط› يتراجع أمام سخف أن ينساق "للتيه والغرق في هاوية ما من مهاوي التّفاهة" [130د]؛ إنّ [الخوف من] هذا السخف يخفي خجلا من وضع مثل تبدو فيها الوظيفة "العلية" غير مواتية للوظيفة "الغائية"، ولا يبدو فيها أنّ **الأصل** هو **الأحسن**.

ينبغـي إذًا ربـط هـذا الحـرج بمشـكل "العلـة الهائمـة" [cause errante] والـ"أَنَنْكِي" في محاورة **طيماوس** التي ترسـم الحد السفلي لتكوين للمحسوس. تنهي **برمانيدس** هذه المناوشـة الأولى بهذه العبارات [130هـ، 1 - 4]: "هذا لأنّك لا تزال شـابا يا ‹سـقراط›"، على حدّ ما قد يكون قال ‹برمانيـدس›، ولم تتمكّن الفلسفة منك بعدُ ذاك التمكّن المحكم الذي لا أحسبك إلاّ واقعا تحته يوما ما، **يوم لن يبقى لديك أيُّ ازدراء لأيّ شيءٍ من كلّ هذا**".

ب. الاعتراض على نظرية الصور:

إن كلّ الاعتراضات التي تمثل القطعة الرئيسـية في محاسـبة ‹سـقراط› شـابا مـن قبل ‹برمانيدس› شـيخا، تهدف إلى بيان أن المشـاركة مأخـوذةً كفرضية، ومسـتخدمةً بصورة ما فـي البحث عن الماهية، لا يمكـن تفكّرها دون أن تبدو فجأةً غير قابلة للتعقّل: إنها علاقة **تُجْرَى** استفكارا [prospectivement]، ولكنّها **لا تُعقَّل** تفكُّرا [réflexivement]. إن صعوبات المشـاركة العمودية هي إذاً أحد ملامح السؤال: ما **الوجود** الذي لهذا الشيء الذي هو موجود أو ذاك؟ إن معضلة الوجود التي سـتتخذ شـكلا آخر في **السّفسـطائي**، تأخذ هنا الشكل التالي: إذا كان الوجود هو الوجود المشـارك فيه من قبـل ما...، فإن دلالة الوجود تكون مظلمة، بما أننا لا نعلم ما يعنيه أن يكون مشـاركًا فيه من قبلٍ ما... [لا ولا نحن أعلم من ذلك، وبعد القسـم الثاني من **برمانيدس**، بما تعنيه "المشـاركة في..."]. ستجرَّب إذا عدة تأويلات ممكنة كمفاتيح متتالية [لمعرفة معنى] المشاركة.

[117] يتـمّ أوّلا تجريبُ تصـوُّر مادّي على نحو ما، تكون فيـه الصورة بمثابة الكلِّ المنتشـرِ بكاملِه في أجزائه، أو بمثابة ضـوء النهار الذي يكون في كلّ

مكان، أو بمثابة الغطاء الملقى على الأشـياء. ويقع اسـتخلاص نتائج عبثية لهذه المشاركة - القسمة.

يتم إثر ذلك تجريب تصور أكثر لطفا: المشـاركة كعلاقة تشابه؛ هي إذاً علاقة من تلك العلاقـات المطروحة في الطّريق [intramondaine] على نحو ما يكون منها بين مثال ونسـخة. لكن لكي يتشـابه المثال والنسـخة، لا بـد من اجتماعهما تحت مثـال ثالث؛ وبما أن علاقة هـذا "الثالث" بالزوج الأصلـي هي كذلك علاقة تشـابه، فإنه سـيتحتم، إلى مـالا نهاية، إرجاع التشـابه إلى مثال مسـبّق. سـيجعل ‹أرسـطو› من ذلك حجة الرجـل الثالث [‹سـقراط› ومثال الإنسان يتشابهان بالمشـاركة في رجل ثالث]. لكن لا بد أن ندرك جيدا أن هذا الاعتراض، فضلا عن الذي سـبقه، لا يقوّض في نظر ‹أفلاطـون›، المشـاركة. إن كلّ اعتراض منهما يدفـع بها إلى ما بعد مجرد معقولية تتشكل من مقارنات بين شيء وشيء.

وفي النّهاية، سـيقع امتحانُ علاقة أكثرَ لطافة ذات أربعة حدود: 1. إنسان و2. مثال الإنسان و3. علم يمارس فعلا من قبل أناس حقيقيين، و4. مثال العلم؛ نرى فعلا أنّ الإنسان يعمل العلم وأنّ مثال الإنسان يرتبط بمثال العلم؛ ولكن لا نرى كيف أنّ الزوج إنسان - علم مأخوذا على المستوى التاريخي، يدخل في علاقة مع الزوج إنسـان - علم مأخوذا على مستوى الدلالات المطلقة؛ إنّ الذيْ في ذاته يحيل على الذي في ذاته، وإنّ النحن يحيل على الذي لنا نحن، ولكـن لن يصير الذي في ذاته أبدا هو "الذي لنا". إنّ هذه الحجّة هي أكثر لطافة مما سبقها، حيث إنها لم تعد تصل بين الأشياء ومعناها، وإنما بين البشر ومعنى الأشياء. فاستحالة المشاركة تصبح استحالة **[118]** المعرفة الإنسانية؛ أمّـا العلاقة "الذي في ذاته - الذي لنا"، وهي العلاقة التي بإمكاننا تسـميتها علاقة قصدية[1]، فهي مسـتحيلة. إن الذي في ذاتـه ينغلق على ذاته، كضرب

1 - يمكن أن نوجّه القراءة بواسطة الرّسم التالي:

العلم في ذاته	الشيء في ذاته
علمنا	العلـم الذي بالنسبة إلينا

من الـ*Hinterwelt* **بدون تعلّق** [*sans relation*]؛ وبعبارة أخرى، فإن الذي في ذاته، هو غير القابل للمعرفة. فنتراوح هكذا بين العلاقة المادية وغياب العلاقة.

لكنّنا نكرر أنّ فشل التّصور المادّي، وفشل التّصور التّماثلي وفشل التّصور القصدي للمشاركة، لا تدل على فشل مطلق، وإنما على **عدم انعطائها للتعقّل**. ليس للنّقاش معنى إلا لكون المتحاورين متفقون على حقيقة المشاركة؛ وبسبب ذلك فإن ‹برمانيدس› يُلمح، في البداية (133ب) وفي النهاية (135أ) إلى أن "تجربة ثرية" و"طبيعة موهوبة" كفيلة بتذليل صعوباتها (انظر 135أ - ب).

خلاصة وقتية

1. إن صعوبات المشاركة العمودية يجب أن يقع **تنسيقها** مع صعوبات المشاركة الجانبية.

2. إنه يجب **تعليقهما** معا على سؤال: ماذا يعني **وجود** كلّ واحد من هذه الموجودات التي هي المثل أو الصور؟

3. الاستعمال المعضلي للجدلية في القسم الثاني من برمانيدس

بدل مواصلة الاعتراضات على نظريّة المثل، ينقلب ‹برمانيدس› انقلابة مفاجئة: فيقترح إجراء تمرين إعدادي مقتبس من ‹زينون›، وهو تمرين **[119]** يتمثل في طرح فرضيات وفي فحصها من جهة نتائجها. وإنه لمن البيّن أن هذا التمرين لن يهدر الآن وقته في جدلية المحسوس قصد بيان عدم واقعيتها، وإنما ستنتقل هذه الرياضة مباشرة إلى مستوى المثل. سيقوم ‹برمانيدس› عندئذ بتقديم عينة من هذه الرياضة تتعلق بمثال الواحد الذي هو مألوف لديه و"لعب ذلك اللعب المجهد" الذي يتمثل، على التوالي، في إقامة فرضيات ثم تقويضها كلها [137ب]. غير أنّنا لا تتبين، من هذه اللّعبة التي تريد أن تكون إعداديةً، لا صلتها بالصعوبات التي سبقت ولا وظيفتها الإعدادية لحلّ ما. سنقوم أولاً [§3] بتقديم بنية الحجاج [argumentation]، ثم بتقديم ترسمّ [esquisse] لمختلف التّأويلات الممكنة [§4]؛ ولن نحتفظ [في كلّ ذلك] إلا بما يبدو مجيبا عن السؤال الذي لنا: وجود المثُل.

ملاحظةٌ مسبّقة أولى:

يحمل هذا الحجاج اسم الجدلية ولا يبدو أنّ له صلةً بالمنهج الذي كانت تسميه **الجمهورية** و**فايدروس** الجدلية، والذي يعاود الظهور في **السفسطائي**. فالجدلية تظهر هنا، على وجهها الأكثر شبهةً، **جدل مراء** [éristique]، وهو ما تريد الأفلاطونية برمّتها تثبيطه. إنّ هذه الغطسة في المراء، من جديد، بل وحتى في السّفسطة، هي عنصر من **القدامة العامدة** الطاغية على الإشكالية الجديدة التي يسعى ›برمانيدس‹ إلى إبرازها. فالجدلية الممارسة أو، على الأقلّ، المنشودة كبرنامج، تستدعي بالفعل تفكيرًا في شروط إمكانها؛ وإنّ مشكل تواصل المثُل هو في هذا الصّدد المشكلُ من الدّرجة الثانية الذي يطرحه تفعيل الجدلية. فلأجل أن يكون "التجميع" و"القسمة" في **فايدروس** ممكنين، لابدّ أن يكون وجودُ المثال وجودا بحيث يكون هو كذلك **لاوجود** مثال آخر. **[120]** وباختصار فإنّ جدلية المثُل تفترض بنيةً جدليةً لوجود المثُل. إنها إذًا بمثابة جدلية مضاعفةٍ تلك التي يتم استخدامها في **برمانيدس**. ومثلما أنّ مشكل الوجود الأكثر جذرية، كان قد استلزم أن نكون أكبر سنّا من ›سقراط‹؛ [أي] أن نجعل أنفسنا قبل سقراطيين، كذلك فإن المشكل الأكثر جذرية في الجدلية قد استلزم أن نتعاطى أجدى ما في مراء كلّ من ›غورجياس‹ [Gorgias] و›بروتاغوراس‹ [Protagoras] و›إقليدس‹ [Euclide] و›أنتيستانس‹ [Antisthène]. إنّ "سخرية" ›برمانيدس‹ تتمثل في تركنا دون حول ولا قوة في مواجهة هذا المراء الغالب؛ كان لا بدّ، لطرح المشكل، من كشف **حقيقة السّفسطة**[1]. إنّ هذه الحقيقة التي تتجاوز السفسطة، هي أنّ السفسطة هي الغلاف

---

1 - يراجع ›جان فاهل‹ [Jean Wahl] في كتابه **دراسة عن برمانيدس أفلاطون** [*Etude sur le* Parménide *de Platon*]، تاريخ هذه الجدلية قبل السقراطية من ›أنكساغوراس‹ إلى السفسطائيين [صص. 53 - 60]، فيبين أحسن تبيين كيف أن "هذا المنطق العادم [antilogie]. الذي كان قد أدانه [›أفلاطون‹] بكلّ شدة في **الجمهورية** [VII]، وفي **فيدون** [101ج]، وفي **فايدروس** [261ج] يتحول إلى علم رفيع" [ص. 61]. إنّ للسفسطة قيمة تطهيرية، مشابهة لقيمة التّراجيديا؛ إنها تنقل **الجهل العرّيف** [la docte ignorance] من المحسوسات إلى المعقولات. توجد هكذا "سفسطة للديانويا نمضي بها نحو **النويزيس**". بل إنّ ›جان فاهل‹ يُقدم على العبارة التالية فيقول: "إنّ هناك دوكسا للمثُل" [ص. 63]. يوجد، إن جاز القول، الظنُّ. في ما اعتقد ›برمانيدس‹، أنّه الحقيقة؛ وما يندحض به ›سقراط‹ يندحض به بأكثر جذرية كذلك ›برمانيدس‹. إن ›جان فاهل‹ يرى في هذا وسيلة لإظهار "ما بعدِ" **للأوسيا** وفقا لمشروع الجمهورية، ولوضع

اللّعبي "للمعضلة" الأكثر أساسيةً، تلك التي للوجود عينه، لا "للموجودات". لقد أوصل الشّك السّقراطي إلى "الموجودات" [**تا أُنْتا**] [ولكنّ] مراجعة السّفسطة تضع موضع السؤال عين الوجود المسند إلى الماهيات.

[121] ملاحظة مسبّقة ثانية:

يتم تقوية الوظيفة "المعضلية" للسّفسطة باستعمال "الفرضيات" التي كان يبدو مع ذلك أنّ **الجمهوريّة** قد دحرجتها إلى المستوى الأسفل للرياضيات. ولتأسيس جدلية الموجودات داخل جدلية الوجود، لا بدّ من العودة إلى الإجراء الفرضي للإيليين والميغاريين الذي يُغطس البحث من جديد في مناخ إشكالي.

ملاحظة ثالثة:

تزداد تقويةُ هذه السّمة كذلك عن طريق مضاعفة كلّ سلسلةٍ من الفرضيات الموجبة **بسلسلة سالبة**. مثال ذلك: إذا لم يوجد الواحد، فماذا يحصل؟ ["ينبغي استعمال طرق ‹زينون› لأجل تحويل المثل إلى أحكام فرضية في ما يتعلق بكيانها عينه، إلا أنه ينبغي إضافة أن هذه الأحكام الفرضية يمكن أن تكون موجبة أو سالبة[1]"]. وعلى ذلك، فإن **الطرح السالب** لمثال ما، يكوّن محتوى فرضية: وهذه طريقة في إقحام اللاوجود منذ الآن ضمن شروط إمكان الكائنات المثالية، أو هي، كما ستقول **السفسطائي**، [طريقة في إقحام] الغيرية "كجنس أعلى".

ملاحظة رابعة:

وأخيرا، فإن المآل "المعضلي" لكاملّ النقاش سيقع تكريسه بواسطة تقويض الفرضيات؛ إنّ طرح واطّراح سلسلة فرضيات، هي نفسها موجبة وسالبة، هو ما سيكون الأسلوب المعضلي لـ**برمانيدس** ضمن تمرينها الجدلي. سيرى

...س في تواصل، من خلال حركة الاقتضاء المتبادل بين **الوجود** و**اللاوجود**. سنرى إن كانت هاتان ...ضيفتان متساوقتين (‹بول ريكور›).

- - ...ظر ‹جان فاهل›، **مرجع مذكور**. ص. 66 (AC).

"جـان فاهل" في ذلك نوعا من "ليل الذهـن" [nuit de l'entendement] يأتي مـن بعد فكر غمرتْه الصّور، **[122]** ويمثِّل الممرَّ إلى ما فوق المعقول وما فوق الفرضيـات. ولكننا سـنعود على تأويـل ‹برمانيدس› هذا الـذي هو "تصوّفي" أكثر مما هو "تعليمي"، والذي كان تأويلَ ‹برقلس› أساسـاً [فـ‹برقلس› يقرّب بين **أنهيبوتيتـون** [*anhupothéton*] **الجمهورية** [الكتـاب VI] وتقويض فرضيات **برمانيـدس**[1]]. وجدير بالملاحظة، فضلا عن ذلك، أنّ هذا التقويض لا يحصل عن اسـتنتاج صـارم؛ "فنتائـج" الفرضية يتمّ تأليفهـا وفقا لتناغـم الأفكار: إن الجدلية هي هنا منهج مرن في تفحص الفرضيات، هي "عالم مطواع من الطّبائع البسـيطة المتواصلة والتي تكوّن حلقاتُ روابطهـا [vincula] حركةَ الفكر عينهـا[2]". ويمثّـل كلّ ذلك نوعا من التيـه و"التّحليق" فوق بحـر القول الذي كان ‹برقلس› بادر فقارنه برحلة ‹أوليس› [Ulysse].

نستطيع الآن أن نقدّم رسم "فرضيات" برمانيدس. إن فرضية "إذا كان [est] الواحد" تتضاعف مرة أولى: "إذا لم يكن [n'est pas] الواحد"؛ وهي تتضاعف مـرة ثانية: مـاذا يحصل عن ذلك بالنسـبة إلى ذاته؟ ومـاذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الآخرين؟ (تالاّ). وهي أخيرا تتضاعف على نحو ألطفَ وفقا لمبدإ لا يقع الإشارة إليه إلاّ في الفرضية الثّانية فقط [142ج]. ما معنى أنّ الواحد يكون [est]؟ تحمـل هـذه الفرضية على معنيين بحسـب ما نؤكد وحـدة [Unité] الواحـد أو كيانه الواقعـي [Réalité]، ذلك أنـه "إن كان [est] الواحد بأتم معنى الكون [être]، فإنه لا يكون واحدا تماما، بما أن الواقعية ترتبط به؛ وإن كان الواحـد واحدا، بأتـم معنى كلمة واحد، فإنه لا يكـون واقعيا تماما...

---

1 - ذكره ‹ج. فاهل›، ص. 70 (AC).

2 - ‹جـان فاهـل›، **مرجع مذكور**، ص. 71 [حيـث يقابل بهـذا المقطع ‹سـبينوزا› و‹هيغـل› [Hegel] ويقرّبه من ‹ديكارت›] (AC).

[123] ينبغي إما إهمال الكون [être] للحصول على الواحد، أو إهمال الواحد [l'un] للحصول على الكون [l'être]"[1].

فيكون لنا هكذا مجال معقّد من الفرضيات:

1. إذا أثبتنا **الواحد** عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
2. إذا أثبتنا **الوجود** عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
3. إذا أثبتنا **الوجود** [*Être*] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
4. إذا أثبتنا **الواحد** عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
5. إذا نفينا **الوجود** [*Être*] عن الواحد، فماذا يحصل بالنسبة إلى الواحد؟
6. إذا نفينا **الواحد** عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الواحد؟
7. إذا نفينا **الوجود** [*Être*] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
8. إذا نفينا **الواحد** عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنّسبة إلى الأشياء الأخرى؟

4. التأويل الصوراني

إن مشكل تأويل **برمانيدس** كان يُطرح منذ العصور القديمة كما لا يزال يطرح في أيامنا هذه. هل يتعلق الأمر بلعبة أم بمحاورة باطنية[2]؟ إنّ هذه المسألة هي مرتبطةٌ بصورة وثيقةٍ بمسألة معرفة ما هو هنا الواحد. هل هو ليس إلا مثالا كما هو شأن الصياد بالشص في **السفسطائي**؟ أم هو على وجه التدقيق الخير الذي في **الجمهورية** والذي سيصبح الواحد في **فيلابس**؟ ذاك هو ما **[124]** يجزم به الأفلاطونيون المحدثون، الذين يؤثرون بنفس المناسبة الفرضية الأولى. و"الأشياء الأخرى" التي يوضع الواحد في علاقة بها، هل هي المحسوسات مثلما تريد ذلك مدرسة ماربورغ؟ وحينئذ فإن الجدلية ستكون جدلية المعقول

1 - «جان فهل»، **مرجع مذكور**، ص. 86 (AC).

2 - انظر قولة «برقلس» عند «فاهل»، **مرجع مذكور**، الهوامش، ص. 243 (AC).

والمحسوس؛ أم هل هذه الغيرية هي بنية المعقول؟ وحينئذ فإن الجدلية لا تخرج بـأي حال من المجال العقلي للعناصر الرئيسـية للتمثّل. وفضلا عن ذلك فهذه التّأويلات المختلفة لا تأخذ في الحسـبان العدد الجملي للفرضيات. لماذا كلّ هذه الفرضيات؟ لماذا هناك فرضيات أخرى بعد الأولى والثانية؟ هل ينبغي أن نسند للثالثة، ولم لا للرابعة كذلك، مكانة مركزية؟

سـنتخذ ‹بروشار›[1] مرشـدا لنا في كتابه: نظرا لأن تأويله هو الأقرب لنظرية اللعبـة المحض، رغـم أنه إنما ينشـد عنصر الجد في شـكل اللعبـة. يجتهد ‹بروشـار›، مثلما يجتهد التراث بأكمله، لإرجـاع الفرضيات الثماني إلى خيار واحد. والخيار ليس البتة خيارا بين الفرضية الموجبة والفرضية السالبة [و بالتالي بين مجموعة الأربع الأولى ومجموعة الأربع الثانية] ولا بين النتائج "بالنسبة إلى ذاته" أو بالنسـبة "إلى الأشـياء الأخرى"، وإنما في تفكيـك الوجود والواحد تفكيـكا يفتح علـى إمكانيتين: إمّا أنّ الواحد لا يملـك إلا مضاعفة ذاته؛ وإمّا أنّ الوجود يمكن أن يسـند إلى الواحد؛ فيكون هناك عندئذ صفان من الفرضيات، تقود أوّلَهما الفرضيةُ الأولى، وتقود الثاني الفرضيةُ الثانية. ماذا يعني تفكيك الأطروحة البارمنيدية إلى فرضيتين؟ لا يتعلق الأمر حسـب ‹بروشار› البتة بالقدح بلاهوت الواحد، فالواحد هو مثَل [exemple] من جملة أمثلة أخرى. إن ما هو موضع نظر، هو **[125]** إسناد الوجود إلى الواحد، إذ في الفرضية الأولى تكون المشاركة مستحيلة، وفي الفرضية الثانية تكون ممكنة. فيتضح كلّ شيء في الحين: إن محاورة **برمانيدس** هي تمرين موضوعه "المشاركة". لكنّ هذا التمرين "معضلي" لأنه، على وجه التحديد، لا توجد إلا فرضيتان، حجبتهما عنّا، بوجهٍ ما، هوايةُ اللّعب [وهاهنا قسـط اللعبة، وجانبها "المرائي/المشاغبي" [éristique]] خلف تعقيد ظاهريّ.

فيم تتمثـل المعضلة؟ لننظر في نتيجة كلّ مجموعـة من المجموعتين: إذا كان الواحد، بمعنى أننا نثبت عنه الوحدة وليس الكيان، فإن اللا مشـاركة سـتجعل أن الواحد لا يكون لا هذا ولا ذاك، بل سيكون غير محدَّد تماما؛ ولا نسـتطيع أن نقول عنه شيئا: **لا شـيء يكون صادقا**. وإذا كان الواحد، على

1 - Brochard, *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*، **مرجع مذكور** (AC).

معنى أننــا نثبت عنه الكيان الواقع، فإنّ الوجود [être] الذي نسـنده إليه يُفهم علـى نحوٍ يبلُغ مـن التّحديد ما يجعلنا نتيه داخل كلّ التحديدات: سـيكون كلّ ما نريد، ويناسبه كلّ تحديد؛ وباختصار فإنّ **كلّ شيء يكون صادقاً**.

وساعتها فإن **برمانيدس** ستكون آخر المآخذ وأروعَها على نظرية المثل. فلقد بين القسـم الأوّل أنّ مشاركة المحسوس في المعقول غير قابلة لأن تُتعقّل؛ أمّا القسم الثاني فلعلّه قد أظهر أن مشاركة المعقول في المعقول تكون هي ذاتها غير قابلة لأن تُتعقّل، بما أنه إن لم نقبلها، لا شـيء يكون صادقا، وإن قبلناها، يكون كلّ شـيء صادقا. لذلك كانت الإشـارةُ التي في الفقرة 166 ج هي ما يلخّصه ‹بروشار› قائلاً: "يمكن أن نثبت كلَّ شيء عن الواحد وعن الأشياء الأخـرى، ولا يمكن أن نثبت أي شـيء عن الواحد وعن الأشـياء الأخرى[1]". هكذا قد تكون **برمانيدس** استعادة بارعة لأطروحة ‹بروتاغوراس› والكلبيين والميغاريين الذين كانوا يقولون باسـتحالة الخطإ، وبشـكل عام، باسـتحالة كلّ إسـناد. إنّ ‹بروشـار› يلخّص **[126]** تأويله هكذا: "قولوا بمشاركة مثال ما في الوجود، وكل شـيء يكون صحيحا؛ وانفوا هذه المشاركة، ولا شيء يكون صحيحا. إنّ المشاركة، مهما كانت الكيفيةُ التي نفهمها عليها، هي إذاً مستحيلةٌ تماما، ومعها تتهاوى نظرية المثل[2]".

إنّ هـذا التأويل الـذي يرجع **برمانيدس** إلـى الخيار المهلك: كلّ شـيء صادق، لا شـيء صادق، له فضل إظهار وحدة **برمانيدس** و**السّفسطائي** وذلك بطريقة نيرة؛ قد يكون مفتاح العقدة عندئذ في **السفسطائي**، عند الفقرة 251د – 252هـ، حيث يظهر أن ليس هناك حلان [لا شيء يتواصل مع أي شيء - كلّ شيء يمكن أن يثبت عن أي شيء] وإنما حلول ثلاثة. إن "ثالث الحلول"، أعني ذلـك الخاص **بتماكن بعض المثل مع بعض المثـل** إنما هو إذاً حلّ **برمانيدس**. فلعـلّ معضلة **برمانيدس** تتمثل في كون ‹أفلاطون›، قـد احتبس إمّا عن خداع وإما لجهل حقيقي بالحلّ، داخل إمّية قاتلة حول مشـكل المشاركة. بل إنه قد يكون فضـلا عن ذلك، عند كتابة **برمانيدس**، لم يكن ليمتلك بعدُ مفتاح

1 - ‹بروشار› **مرجع مذكور** ص. 128(AC)

2 - **المرجع نفسه** ص. 129 (AC).

العقدة. لأن مشاركة بعض المثل في بعض المثل تفترض صياغة الأجناس الكبرى، حيث يشارك مثالا الوجود واللاوجود بدورهما أحدهما في الآخر، أعني يقتضيه **ويتميّز عنه**. ويختم ‹بروشار› قائلاً: إن خطأ ‹أفلاطون› في **برمانيدس** "هو بسبب إغفال فحسب. فهذه المحاورةُ لا تشيرُ إلى الحلّ الّذي لا ريب أنّه قد كان بعدُ بحوزة ‹أفلاطون›. فاللّعبة إنما تمثّلت في مناقشة حلين اثنين للمشكل لا غير، حين توجد في واقع الأمر حلولٌ ثلاثة". "ما كان لمحاورة **برمانيدس** أن تكون نسيجا من الأغاليط إلاّ لو أن مؤلّفها لم يكن قد كتب السفسطائي[1]".

[127] 5. ملاحظات نقدية: في أنّ معنى برمانيدس ذو طبقات

إن ‹بروشار› بربطه هكذا **برمانيدس** و**السفسطائي** بواسطة إشكالية المشاركة، قد أدخل تبسيطا يساعد على [فهم] هذه اللعبة بالغة التعقيد. إلا أنه تناوله الواحد كمثَل [exemple] للمثُل من جملة أمثلة أخرى [وهو ما يجيزه ‹أفلاطون› بقوله صراحة إنه كان يستطيع أن يفعل نفس الشيء مع الكثير، والشبه، والاختلاف، والحركة، والسّكون، والتّكوين، والفساد، والوجود واللاّوجود و"مع كلّ ما ستسلّم له بالوجود أو اللاّوجود أو بأيّ تحديد آخر[2]" [136 ب]، إنما يُسقط أبعادا أخرى من محاورة **برمانيدس**، التي يقول عنها ‹جان فاهل›، إنها "متعدّدة المقاييس" أو متعدّدة الأبعاد. ولعلّ ‹أفلاطون› ينشد عدة مقاصد في نفس الوقت: فمنذ المستوى الذي وقف عنده ‹بروشار›، يمكن أن نفترض مقصد إفحام المرائيين عن طريق الاستعمال وسوء الاستعمال لعين جدليتهم؛ قد يكون ثمة هاهنا هدف خصامي يغيب عنا في الغالب، بسبب جهلنا بخصومات المدارس بين الأنسال المتقاطعة للإيليين والسقراطيين.

غير أنه لا يبدو محلّ شك البتّة أنّ ‹أفلاطون›، وتحت غطاء المشكل **المنطقي** الصّرف لإسناد الوجود لأي شيء كان، إنّما ينشُد في نفس الوقت، مقصد فلسفة للواحد على نهج **الجمهورية** و**فيلابس**. فالواحد ساعتَها أكثرُ من مثَل: إنّه

---

1 **المرجع نفسه** ص. 131 و132 (AC).

2 - في ترجمة ‹إيميل شمبري› (فلامريون 1967):
« Tout ce que tu pourras supposer être ou ne pas être ou éprouver n'importe quelle autre affection».

كذلك رهان. قد يكون هناك إذًا رهانان على الأقل: الأول **[128]** صوري خالص مرتبط بمضاعفة فرضية الواحد [واحد الواحد، وجود الواحد] وهو رهان تواصل الأجناس، أي إمكانيّة الإسناد، والثّاني أنطولوجي، بل وثيولوجيٌ مرتبطٌ بعين اختيار الواحد كموضوع للتّمرين. قد تتمثّل الفرضيةُ الأولى عندئذ في دفع فكرة تعالي الواحد إلى حدّ تحطيم كلّ قول: ستكون ساعتها، بواسطة "ليل الإدراك" تجذيرا لأطروحة **الجمهورية** [إنّ الخير هو (**إبِكَينا تاس أوسياس** ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)؛ وأمّا الفرضيّةُ الثّانية فقد تكون على العكس من ذلك، استرهاقا أقصى لمحايثة الواحد لتحديدات القول: فتصبحُ مستحيلةً إنقاذا للمعرفة. وهكذا فإن معضلة الأفلاطونية التي تضعها **برمانيدس** تحت الضوء، ستكون أكثرَ من كونها معضلة الإسناد، ستكون عين معضلة فلسفةٍ للقول وقد صارت مستحيلة عند قطبيها: قطب الواحد دون كلام، وقطب الكثير، والواقع المتملص والمتحرك، الذي يحطم بدوره الكلام. لعلّ الرهان عندئذ يكون هو التوازن داخل الأفلاطونية بين توثّب يدفعها إلى ماوراء تحديدات القول، نحو الصّمت وحلكة اللّيل، وبين التوثّب الذي يدفعها في اتّجاه السّيطرة على قول هو ذاته متعددٌ ومتحرّك، فينتصر به، ويا للمفارقة، ‹هيرقليطس› في قلب المعقول ذاته، في قلب هذا المعقول الذي جُوبه به عند تأسيس نظرية المثل، فاندحر. هذا هو ما ستؤكده دراسة **السفسطائي**.

خلاصة الفصل الأول: من برمانيدس إلى السفسطائي

لنرجع إلى المسألة الأصلية للفصل ولندفع بها إلى الأمام قليلاً.

إن ما يشكل الوحدة الداخلية **لبرمانيدس**، هو إذاً ما يشكل كذلك وحدة السلسلة **برمانيدس**، **وثياتيتوس والسفسطائي والسياسي**، ألا وهي مسألة "المشاركة" مأخوذة [129] في بعدها المزدوج: مشاركة المحسوسات في المثل، ومشاركة المثل في بعضها البعض.

كيف يرتبط هذا المشكل بالمسألة التي كنا اعتبرناها **أنطولوجية** من الدرجة الثانية [لم يعد السؤال ما هو هذا؟ أو ذاك؟ وإنما: ما هو الوجود؟]

إنّ مسألة المشاركة لا تخصّ في الحقيقة وحدة الدّلالة [القسم الأول، الفصل الأول]، التي تقوم عليها التسمية، وإنما [تخص] العلاقة التي يقوم عليها الإسناد الصحيح أو الخاطئ؛ ولكن قد يقال، إننا سبق أن تناولنا هذه المسألة في إطار الجدلية. وتحت تسمية "التجميع" و"القسمة"، فقد أجبرتنا الجدلية على أن نضيف إلى مبدأ التحديد المميز، مبدأ التماكن. ما الذي يضيفه مشكل "مشاركة الأجناس" لمشكل الجدلية؟ إن الجدلية هي المشاركة في اعتمالها، وهي المشاركة المنهجية في العمل؛ والمشاركة هي الجدلية معكوسة، أي بعبارة أخرى، منظورا إليها من زاوية شروط إمكانها. لهذا السبب فهي تقتضي مراجعة تجعل المشكل بدائيا، وهو المشكل الذي قد وقع تناوله أولاً على شكل البحث المنهجي في **فايدروس**.

والحال أنه إذا ما اتخذنا موقعنا داخل نظام واقعي للحقيقة، فإن التفكير في شروط إمكان جدلية المُثل سيكون إبرازا لمثل جديدة، ولكنها مُثل هي ذاتها من درجة ثانية يسميها ‹أفلاطون› "الأجناس الأكبر". لا بد هنا أن نحتاط من أن نصطنع الكنتية، فنعامل هذه الأجناس الكبرى كممكنات ليس لها من أصل إلا الـ"أنا أفكر". إن الأجناس الكبرى هي نفسها صور تشارك فيها الصور السّابقة، سنقول إنها تجري وسط الصّور الأخرى: إن هذا المآل الواقعي للمسألة، يبين أن مقولة اللاوجود، التي تجعل الإسناد بصفة عامة، والخطأ بصفة خاصة، ممكنين، تقال **وجودا**: إن **السفسطائي** [130] ترغم الفكر على هذه الأطروحة التي من العسير القول بها: إن اللاوجود موجود. ويعني ذلك أنّه لكي يصبح الإسنادُ **ممكنا**، يجب أن يكون اللاوجود **واقعا**؛ وحتى يكون اللاوجودُ فعلا لاوجودا، كما تقول **السفسطائي**، ينبغي عليه هو ذاته المشاركة في الوجود، أي بعبارة أخرى، في "آخَره". وهكذا فإن إسناد اللاوجود إلى الوجود، والوجود إلى اللاوجود، سيكون بنية مشاركة من الدرجة الثانية. لكي يكون باستطاعتي أن أقول: "‹سقراط›، هو جالس"، لا بدّ في مقام أول، من مشاركة بين الموضوع ‹سقراط›، وفعل الجلوس، ولكن، وحتى تكون هذه المشاركة ممكنة، ينبغي أن أستطيع أن أقول، في الدرجة الثانية: الغيرية **موجودة**؛ إن هذا الوجود الذي للغيرية هو شرط إمكان الإسناد. وهكذا فإن

الإسناد الترنسندنتالي للوجود إلى اللاوجود، وللاوجود إلى الوجود، هو البنية الأنطولوجية من الدرجة الثانية، التي تجعل الإسناد في المستوى الأول من التفكير ممكنا [مثلا عندما أقول إنّ الثلاثة **هي** عدد وتر]. قد نستطيع قول نفس الشيء بعبارات أخرى: إنّ مشكل **السفسطائي وبرمانيدس** يصدر عن تأمّل في الجدلية **كمنهج**، حيث يكون إجراء الإسناد فحسب بواسطة رابطة الوجود؛ إن هذا التأمّل يضاعف الجدلية إلى جدلية تأسيسية، حيث يكون الوجود من جديد مسندا، ولكن ليس إلى ماهيات، وإنما إلى الغيرية وإلى الهوية وإلى الحركة، وهي مقولات تستخدمها جدلية الدرجة الأولى: وإنما ساعتها ينكشف التعاكس الذي بين الوجود واللاوجود.



[131] الفصل الثاني

مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي

إنّ التّقريب بين **السّفسطائي** و**برمانيدس** يجلّي الأمور أيما إجلاء، من عدة وجوه. فهو من جهة يمثل حلا لعدة صعوبات أساسية في الأفلاطونية، وهو من جهة أخرى، يكرّس إهمال بعض المشاكل التي تظل معضلية، وهو أخيرا يفتتح صعوبات جديدة في صميم الأفلاطونية؛ وهكذا فإنّ هذا التّقريب يظهر مزيج المحلول وغير المحلول من المسائل في الأفلاطونية، وعلى الأقل في أفلاطونية المحاورات المنشورة.

لنبدأ بالمسائل المهملة، فهذه الإهمالات إنّما هي ثمن النّجاح الجزئي **للسفسطائي**.

1. امّحاء مشكل الواحد - الكثير

من اللافت بديا، أنّ مشكل الواحد - الكثير يفقد المكانة المركزية التي كان يحوزها في **برمانيدس** لصالح مسألة **الوجود/اللاوجود**، لا بل، **الوجود - الآخر**. ماذا يعني ترحل النبرة هذا؟

أ. لننظر أولاً في **السفسطائي**: إن مشكل الواحد قد أدمج ضمن معضلات تاريخ الفلسفة: وإنه لمن اللافت أن يرتَّب مشكل ›برمانيدس‹ كمسألة مهجورة، داخل الاستذكار **[132]** الواسع لنظريات الوجود: "كم هناك من الوجودات وما تكون" [242ج]. إنّ مشكل الوجود هو هنا، على نحو ما، كمي. وفي حين أنه في **برمانيدس**، يجري دحض الواحد _ الكلّ عن طريق

تقويض الفرضيات للانتهاء إلى "كلّ شـيء صادق، - لا شـيء صادق"، يقوم الدّحض في **السّفسطائي** على عملية التّسمية ذاتها: إنّ قول "الواحد موجود"، هو قول "اثنين"، هو قـول "الواحد" وإثر ذلك "الوجود" [244ب - ج]؛ بل وأكثر مـن ذلك، إن قـول "الواحد" هو وضع شـيء ما **مع** اسـمه، وبالتالي مضاعفة الواحد مرة أخرى (244د). [نترك هنا جانبا باقي دحض **برمانيدس** الذي يخص مثال "الكلّ" والذي سنرجع إليه خلال نقد مثال الوجود].

ب. لـو عدنا إلى **برمانيـدس** على نحو اسـتحضاري [rétrospectivement] أواسـترجاعي [rétroactivement] ما، انطلاقا من **السّفسطائي**، فما الذي يجليه ذلك في لعبة "الفرضيات"، تلك اللعبة العقيمة؟

[سـيجلي] ما يلي: إن فكرة الوجود في **برمانيدس** مأخوذة دوما على معنى جسـماني بل ومادي؛ كما لـو أنه قد تم الحط عمدا مـن فكرة الوجود، عن طريـق إشـكالية الواحد التي اتضح في نهاية الأمر أنهـا ممتنعة. فمن البيّن في الفرضيـة الأولى وفـي الثانيـة، أنّ التحديدات التي من قبيل الـكل – الجزء، والبداية – النهاية، الوسـط والحد والشكل والمكان والزمان، هي تحديدات الوجـود: لهذا فإن الفرضيـة الأولى تنتهي هكذا: إن المشـاركة في الزمان، هي مشـاركة في الوجـود على نحوِ كانَ، ويكون، وسـيكون (**برمانيدس** 141هـ).إنّ علوق مثال الوجود بالتّحديـدات المكانية والزمانية هو المصادرة الضّمنية لكلّ هذه البرهنة. إن الفرضية الثانية [الواحد الذي يوجد]، تبقى وفيّة لنفس المصادرة: كلٌّ - جزءٌ، شكلٌ، زمانٌ، الخ. هي التحديدات الأنطولوجية [133] للواحـد: وبصـورة خاصـة، يتم إثبات أنّ المشـاركة فـي الوجود هي μέθεξις οὐσίας μετὰ=**متكسيس أوسياس ميتا كرونو تو بارونتوس** χρόνοῦ τοῦ παρόντος. إن تحوّل النّبرة من **برمانيدس** إلى **السفسطائي**، يلمح إلى هذه الفكرة: أنّه من الممكن تصحيحُ مسـألة الوجود، سؤال "ما هو الوجود؟" **تي تو أُن** (**السفسـطائي** 218أ، 243د - و، 244ب)، على حساب مسألة "إذا كان الواحـد موجـودا" **آي أُن أسـتين**. ما الذي يعنيه هذا الامّحاء بالنسـبة إلى الأفلاطونية في مجملها؟ إن هذا التّرك لمسـألة الواحد، وهو ترك وقتي مثلما تشـهد على ذلك **فيلابس**، هو ترك لمسـألة أفلاطونية أصيلة، مادامت هي مسـألة حدّ الجدليـة الصاعدة؛ وفي هذا السـياق فإن **فيلابـس** جدّ واضحة

(23ج - 27هـ): فالواحد هو الخير في **الجمهورية**، ولكنّ **الجمهورية** لم تكن تتحدث عنه على نحو معضلي مطلق، بما أن الخير فيها هو ما يجعل الذات عارفة، والموجودات معروفة، بل هو فوق ذلك ما يهب المُثل ماهيتها ووجودها [existence]. الخير هو الأصل الجذري إذاً. ولا يستطيع ‹أفلاطون› أن يتنكر لفلسفة للخير أو الواحد دون أن يقطع رأس فلسفته. لكن ما يعي به ‹أفلاطون›، بفضل **برمانيدس**، هو أن الواحد، كما الكثير هو ضرب من العدم، ولكن على الطرف المقابل من النسق ليس هو العدم المطلق، وإنما انعدام التحديد، وحدا لكل فلسفة لغة؛ وعلى العكس، فإن مشكل الوجود كما قد طرح في **السفسطائي**، يبقى ضمن حدود ما هو قابل للسؤال، وضمن حدود **الليغين** [*legein*]: هل **نقول** شيئا ما **بقولنا** الوجود؟ إن مشكل الواحد هو نهاية للقول، في حين أن مشكل **الأوسيا**[1]، لا يزال مملكة الكلمة الفلسفية.

[133] لا تتعارض **فيلابس** مع هذا التأويل؛ وهي لـمّا كفّت عن تسمية الخير غايةَ الجدلية، قد كرّست إثبات **الجمهورية** أنّ **الأوسيا** تبقى دون "عدم القول "[néant de discours] الذي يمثله مشكل الواحد، بما أن الخير قد قيل عنه إنه "ما بعد **الأوسيا**". إنّ **برمانيدس** في ضوء **السفسطائي**، تسمح بأن نرى أن فلسفة للمعقول كفلسفة ‹أفلاطون›، أي أنّ فلسفةً قاعدتها الأولى في التّسمية وفي واقع الدّلالات التي يتكلّم بها النّاس، إنّما تتحرّك داخل **مسافة ما**، لم تعد لا الواحد ولا الكثرة. **فالسّفسطائي** تتحرّك بالضّبط داخل هذه المسافة، أقرب ما يكون إلى الواحد، ولكن دون الواحد. وإنّ مقابلة ثانية **بفيلابس**، ستزيد توضيح هذا الأمر؛ **ففيلابس** ليست فحسب تمجيدا للواحد، إنها كذلك تنبيه على اقتصاد الأسلوب الجدلي: فقد جاء في المقطع 16ج - 18د، أن الجدلي يحصي المثل الوسيطة بين الواحد والكثرة، وأن المراء على العكس من ذلك، "يدرك الواحد بأسرع مما ينبغي"، أو "يدرك الكثرة بأسرع مما ينبغي". محاورة **السفسطائي** وفية لهذه القاعدة: هي تحصي "الأجناس الكبرى": "لقد اتفقنا على أن نحصي الأجناس التي التقطها فحصنا على أنّها خمسة أجناس متميزة..." ويردّ ‹ثياتيتوس› على ‹الغريب›: "إنّه لمن

1 - جاءت لفظة Ousia بحرف التاج في [نص] **الدرس**.

المحــال تمامــاً أن نَقبل تقليص هذا العــدد إلى ما دون العــدد الذي أدركناه الساعة بوضوح" (256ج).

تلك كلفة المتابعة الجذرية لفلســفة التحديد: التخلي عن تعريف الواحد إذ هــو يصبح الحد الأعلــى للقول، ونشــدان تعريف الوجود مــن زاوية تعداد التحديدات المتعددة، لا محالة، ولكن ليس اللامتناهية.

[135] 2. الحلّ الصّريح لمشكل الوجود: الهوهو والآخر

إن ســؤال **تي أُن**، ما هو الوجود؟ بدوره، لا يكون قابلا للتّعريف إلاّ بشرط أن يكون قد صُيّر في البداية غامضا على قدر غموض مسألة اللاوجود. إن هذا التخلــي عن الدغمائية الأنطولوجية، هو كلّ ما تعنيه **العودة الطويلة على تاريخ الفلسفة**، التي تحتل حيزا جد كبير في **السّفسطائي**. لكن هذه المعضلة بناءة، إن جاز القول، وليســت هدّامة. فهي تصل إلى إثبات أني لا أفكّر في الوجود، وبالتالــي أنّي لا أعرفــه، إلاّ من جهة العلاقة بفكرة أخــرى، هي تدقيقًا فكرة الغيــر. وبدلا عن جدليــة الواحد المهلكة، تحــلّ جدليةٌ معرِّفة، أو إن شــئنا، التعريفُ الجدليّ للوجود بواســطة الهوهو والغير: هكذا يُســتنقَذ ‹هيرقليطس› و‹برمانيدس› ســويا، بعد أن ضُيّع كلّ واحد منهمــا على حدة: الأول في بداية السقراطية، والثاني، في نهاية السقراطية.

غير أنّه من المهمّ أن نفهم جيّدا كيف أنّ ترقية هذه الفكرة الغريبة، فكرة "الغير"، تُنقِذ من الفشل السؤالَ **تي أُن**. إنّ **برمانيدس** تُحاذي دون انقطاع فكرتيْ الهوهو والغيــر، ولكن دون فائدة، لأنهما تحديــدان كأيّ تحديدين، تابعان للبحــث في الواحد. فعيــن المعرَفين اللّذيــن يخدمان حلّ مشــكل الوجود، خدومان في تقويض مشــكل الواحد. وفي الفرضيّة الأولى يُمنع الهوهو والغير عن الوجود (139ب – و) بســبب كونهما "طبيعتين" غريبتين و"مفارقتين" [انظر عبارتــيْ **فوزيــس وخوريــس** *phusis – choris*]: "فــلا يلحقُ الواحــدَ طابعٌ **[136]** يكونُ مختلفــا عن وحدته الخاصّة، حتّى يُصبحَ شــيئا أكثر من واحد، وهذا محــالٌ (146أ). إنّ العلاقة "واحد – هوهو" أو "واحــد – غير"، هي خارج مجال كلّ "مشاركة" [انظر معاودة عبارة μετέχον=متيكون في 140أ – و]. أما

في الفرضية الثانيــة، فيُثبَت الهوهو والغير للوجود، لكن على نحو مغاير تماماً لما في **السفسطائي**: بمحض خلط (146ب – 147أ).

أمّا في **السّفسطائي**، فإن الهوهو والغير (على أن الهوهو ليس هنا إلا من أجل الغير)، ليسا بالمرة دلالتين من جملة دلالات أخرى، نتساءل بشأنها، هل يمكن تطبيقهــا على مبدإ أساســي مثلما هــو الواحد؛ هما تحديــدان عاليان يحصلان بفضــل تأمل في جدليــة أولى، هي جدليــة الرجود مع الحركة والســكون؛ وبالتّالي لا بدّ أن يكون مثال الوجود قد تمّ وضعُه بعدُ في علاقة مع "جنسـين كبيريــن" حتى تنبثق عن وضعيتــه الجدلية، المقولتان اللّتــان تُعبِّران عن هذه الوضعية الجدليّة عينها؛ وبالفعل فإن ثلاثية الوجود - الحركة - السكون، قد وقع تحصيلها منذ المناقشــة مع أصحاب الصور: فحالما يصير مثال ما معروفا، فإن وجوده يقتضي الحركة والســكون: الســكون بما أنه يكون هو ما هو، والحركة لأنه يحدث له أن يكون معروفا.

يلــح ‹كورنفــورد› [Cornford] إلحاحا علــى هذه المكانــة الرفيعة التي للجنســين الأخيرين من الأجناس الخمســة بالمقارنة مع الأجناس الســابقة: إن الهوهو والغير يظلاّن "جنسين أكثر كبرا" من الحركة والسكون أو الوجود.

ما الذي ينجم عن هذا الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود؟ شيئان اثنان يمكن استخلاصهما من مكانة الوجود عند مفصل الأجناس الخمسة:

- فمــن جهة إنّ الوجود هــو ما يهيمن على تعارض الحركة والســكون؛ وبلغة ‹أفلاطــون›، فهذان [137] المثالان "يســتبعد أحدهما الآخر" في حين أن الوجود "يخالطهما"؛ فالوجود مشارَك من الحركة والسكون. وبعبارة أخرى فإن إقامة فلســفة اســتمرار [permanence] أو فلســفة صيرورة، ليس بعد تعقّلا للوجود. فالوجود ليس الصيرورة ولا الاســتمرار، وإنما هو ما يســمح بتأسيس تعارضهما وتداولهما في تاريخ الفلسفة. وبعبارة هيدغيرية، سأقول إن الصيرورة والثبات يظلان في **الأنطي** وليســا بعد في **الأنطولوجي**. إنّ هذا هامّ لأجل التنبيه إلى أوهام فلسفة للاستمرار: إذ سواء أوضعنا ذرّات منطقية على طريقة أصحاب الصور، أم ذرات فيزيائية على طريقة الذريين، فهذه ما تزال **تا أنتا**، وليســت بعد **تو أن**. إنّ فلســفات الصّيرورة، وفلسفات الجوهر، ما تزال دون مستوى مشكل

الوجود، قدرُها تحطيم بعضها البعض. الوجودُ **تريتون تي** (شــيءٌ ما ثالثٌ). فثمة هكــذا في كلّ تضــادٍّ طورٌ أول من تعريف الوجــود، يعلّمه [jalonné] بعض **تريتون تي**، حدّ ثالث.

- ثــم إنّ هناك طورا ثانيا: إن الـ**تريتون تي** ليــس متعقَّلا بدوره إلاّ لأنه ثمة جنــسٌ رابع، وبالأخصّ جنس خامس. إن فكــرة الوجود تنظر إذًا في اتجاهين إثنين: إنها ما يعلو على الأضداد التّاريخية لفلســفات التّحول وفلسفات الأزليّة، وتنجــو هكذا من التّأرجح الأبديّ لهــا؛ ولكن من جهة أخرى، هذه الفكرة ليســت قابلةً للتعقّل إلا "مُجدّلةً"عن طريق جنســين هما بمعنى ما، أكبر: هذا هــو ما يعنيه ‹أفلاطون› بقولــه إن الأجناس الثلاثة: الوجــود والهوهو والغير **هي قابلة للحمل على بعضها البعض**، في حين أن الحركة والسكون "تشارك في الهوهو والغير" [255ب] دون أن يشارك أحدهما في الآخر. ما الذي ينجم عن هذا في النّهاية [138] بالنّسبة إلى مشكل الوجود؟ ما يلي: أن وجود هذا الشيء أو ذاك، يجب أن يتحدد عن طريق العلاقة "بالإضافة إلى ذاته" و"بالإضافة إلى شــيء آخر"؛ فيكون **للآخر** رأسا امتياز على الوجود، كما كان آنفا للوجود بالنســبة إلى الحركة والسكون. فللغير هذه الصفة اللافتة: أن يكون المقولة التــي لها انعــكاس على ذات العلاقة التي لكل المقــولات (مثلا إذا قلت إن الحركة هي **غير** الســكون، أو **غير** الوجود): إنّ هذه المقولة هي، كما يقول ‹أفلاطون›، "منتشــرة داخلها جميعها، فــكل واحدة منها هي بالفعل غير البقية، ليــس بفضل طبيعتهــا الخاصة، وإنما بفعل كونها تشــارك فــي صورة الغير (255هــ). إنها إذًا المقولة التي، بعكســها لعلاقة المقــولات ببعضها البعض، تعــاود ذاتهــا دون أن تُرجع إلــى أي منها. لهذا فقد كانت الخامســة والأخيرة (إن ‹أفلاطــون› يؤكد علــى رفعة هذا الجنس الأكبــر: "إن طبيعة الغير داخل كامل سلسلة الأجناس، تجعل كلّ واحد منها، غير الوجود، وإذا لا وجودا"، **السفسطائي** 256هـ انظر كذلك 258ب و258د).

هكذا فليس الوجود هو الفكرة الأعلى للفلسفة، مقارنة بالتغير والإستمرار إلا إذا قبلــت تلك الفكرة أن تحــلّ محلّها المقولة الأكثر تمنّعا: إنّ الوجود ليــس "الثالث" إلاّ لأنّ هناك "خامســا". إن وضعية الثالث التي له قد تعضّدت

بهـذه الصورة الجدليـة، بفضل دور الخامـس: وهذا يعني أن شـيئا ما يكون وجودا بشـرط أن يكون كذلك لاوجودا: هو وجود بالتماهي مع ذاته، وهو لاوجـود بغيريته تجاه البقية. "وهكذا نقول عن جميع الأجناس بصورة كلية، حسب هذه الوجهة، إنها عن صواب، اللاوجود، وعلى خلاف ذلك، لكونها تشارك في الوجود، سنقول عنها الوجود، وسنسمّيها موجودات" [**السفسطائي** 256هــ]. إنّ هذه الوضعية الجدليـة لفكرة الوجود هي التـي [**139**] يلخصها ‹أفلاطون› بطريقة لامعة في 259أ - ب [اقرأ بعناية 259أ - ب].

هـو ذا إذاً مـا يخرُج عن اللعـب العقيم **لبرمانيدس**، ليشـكل نقدا ممكنا للوجـود [259ج]. لكن هي ذي كذلك علاقـة جدلية تدين الأنطولوجيات التـي قد تريد الاسـتقرار عند الفكرة **الدغمائية** للوجـود، التي تم بلوغها على مسـتوى الجنس الثالث عن طريق الدحض المتبادل بين الحركة والسـكون. وهكـذا فعلـى الأنطولوجيا مهمـة مضاعفة: أن تجـاوز التباينـات التاريخية للحركة والسـكون، وللزمن واللازمنية، وأن تقبل أن تنقد وأن تحدّ بواسـطة "الهوهو والغير".

3. الحل الجزئي لصعوبات القسم الأول لبرمانيدس

وجهـة **السفسـطائي** هي بصورة صريحة نحو حل مشـكل الإسـناد عامة، والإسـناد الخاطئ بصورة خاصة؛ أي بعبارة أخرى حل مشـكل الخطأ؛ وبهذا الوجه تَحلّ الجدلية أوّلا مشكل **ثياتيتوس** – خطأ الخطأ - وتُقحم مقولة الغير لهذا الغرض في نهاية المحاورة؛ ولكنها بصفة أعمّ، تقدم **للغز** بداية **برمانيدس،** حلا لم يكن باديا أن نصفها الثاني ينبئ به؛ ولكن لعل هذا الحل لا يمكنه أن يكون إلا ضمنيا، وضربا من الإشارة إلى وجهة لا يمكن متابعتها إلى النهاية.

أ. هل يجد مشـكلُ مشـاركة المحسوسات في المعقول، وهو في مركز معضـلات القسـم الأول [129د - و] إجابة، وإن تكن غير مباشـرة، في جدلية الأجناس الخمسة الكبرى؟ ليس بصورة صريحة، [**140**] بما أن هذا المشكل لا يقع التطرق إليه إطلاقا في **السفسطائي**؛ وأما ضمنيا، فربما، من جهة ما نستطيع أن نتصور أن مشـاركة المثل في ما بينها، هي مفتاح مشـاركة المحسوسات في المعقول. هذا هو ما يعتقده ‹بروشار›: "إن العلاقة بين الأشياء والمثل هي بلا

شك هي نفسها تلك التي للمثل في ما بينها"[1]. وهو يستدلّ بالنص المتعلّق بالجدلية الذي سبق أن ناقشناه [253د]: "مثل واحد منتشر في مجموعة أغيار". إن الحضور في الذات بحسب **الهو هو**، والحضور في شيء آخر بحسب **الغير**، سيكون هو البنية الكلية للمشاركة.

إنّ هذا التّوسيع للجدلية لتشمل المرور من المعقول إلى المحسوس لهو توسيع كثير المعاني: وبالفعل، لماذا كانت المشاركة تبدو عبثية في **برمانيدس**؟ لأنها كانت متصورة وفق أنموذج مادي (الكلّ الذي ينتشر داخل أجزائه، الأنموذج الذي يسمح بمحاكاة النّسخة له). فكان "التوزّع" و"التشابه" بالتالي في وضع خاطئ بالنظر إلى المشاركة. ولعله ينبغي اعتبار صلة "هذا الشيء" بـ"معناه"، أي صلة المحسوس بالمثال، هي صلة جدلية للهوهو والغير: لعلّ هذا يكون هو الردّ الجدلي على حجّة الرّجل الثّالث، التي هي في نهاية الأمر ساذجة بقدر سذاجة تصوّر المشاركة نفسها كشبه. ["لقد كان يجب على ‹أرسطو› أن يتذكر ذلك، لما أمعن في الإلحاح على "حجة الرجل الثالث"[2]]. إنّ الجدلية قد تسمح إذا **بإصلاح** جميع التمثّلات المادية للمشاركة.

ولكن بالرغم من أهمية هذه الفرضية وإغرائها، ينبغي الاعتراف بأن ‹أفلاطون› قد حاذى هنا حدا من حدود فلسفته، **[141]** هو بوجه ما الحد السفلي لها. ومثلما أنّ الواحد هو الحدّ العلويّ للقول الفلسفي، فإن المحسوس هو الحدّ السّفلي لهذا القول. هذا هو ما أعتقد توضُّحه في نص **فيلابس** عن الجدلية: "إدراك ما هو العدد الجملي الذي تحققه الكثرة بين اللامتناهي والواحد، **وعندئذ فقط، تركُ كلّ وحدة من وحدات هذه المجموعة تتفرّق داخل اللامتناهي**" [16هـ] (إنّ **الخايْرَيْن إيانْ**=χαίρειν ἔαν)، تعني صراحة، أننا نترك، أننا نودّع). إنّ الانتقال من "المعنى" إلى "الكيان"، الكامل والخام لم يعد فعل التعقل الجدلي. هذا هو اعتراف فلسفةٍ للمُثل: إنّ هناك أمرا شنيعا

1 - ‹بروشار›: **مرجع مذكور**، ص. 148

2 - **المرجع نفسه**، ص. 148 (AC).

داخل صلة المثال، ولو كان هو الأكثر عيانا، بالحضور الخام. إنّها شناعة "نشأة" غير قابلة للارتداد التّام إلى "جدلية مثل".

وإنّه ليمكننا، في سياق الأثر الأفلاطوني، رصدُ أنصاب هذه الشّناعة التي هي الحدّ السّفلي للقول، بواسطة الأسطورة شبه الجنسية لتكوين المحسوس صدورا عن زوج أحدُ عنصريه هو غير معقول: إن الأنصاب الثلاثة الأساسية هي زواج **بلوتوس** [*ploutos*] **وبانيا** [*penia*] في **فايدروس**، واقتران "الحد" و"اللامحدود" في **فيلابس**، ودور **الخورا** [*chora*] في **طيماوس**. إن نص **فيلابس** هو الأكثر إلفاتا لأنه يجتهد لتجاوز الأسطورة: ومع ذلك فإن **الميكسيس** [*meixis*] بين الحد واللامحدود، يبقي على نبرة جنسية؛ "إن نتيجة هذا الاقتران، كما يذكر ذلك ‹دياس› في "تقديم **فيلابس**"، هو تكوين ناشئ ما، **إنغينين** [*ekgénèn*]، وظهور كائن ليس أزليا مثل المبادئ، وإنما هو مركب ومولود [**مايكتي كاي غيغي نايمني أوسيا**، 27ب][1]. إن **فيلابس** تتحدث عن **الأبيرون** بعبارات قريبة من عبارات **طيماوس** عن [142] **الخورا**، التي هي أكثر من مجرد فضاء هندسي، وإنما هي "حاضنة" و"رحم كيان"، شيء ما متحرّك دون نظام. إنّ تبرير أطروحة ‹بروشار›، لكون المشاركة بين المثل هي مفتاح مشاركة المحسوس في المثل، ترتكز على هذه القناعة المعبّر عنها في موضع آخر[2]، والتي مفادها أن **الخورا** التي في **طيماوس**، هي مثال، هو مثال الغير. فعدم استقرار **الخورا** واضطرابها الكيفي الذي يجعلها" تقبل كلّ شيء" ويجعلها تسمى "علة هائمة"، هو ما قد يقرّبها من **الأبيرون لفيلابس**، من "الكبير - الصغير" **لفيدون**، ومن اثنينية الكبير - الصغير بحسب **ميتافيزيقا** ‹أرسطو›؛ وبالتّالي فهو يقربها من مبدأ اللاتعيّن، وباختصار من مثال الغير: "لا يوجد أي فرق جوهري بين الغير وهذه المادة التي للعالم المحسوس والتي هي المادّة عينها"[3]. بل إن هذا الغير هو مثال، إنه مثال الغير حسب **طيماوس** [51أ] التي تطلق على **الخورا** اسم **أيدوس**. لكن حينئذ، لو أن المادة تكون هي ذاتها مثالا، هو عين مثال اللاوجود،

---

1 - Augustin Diès, Notice du *Philèbe*, tr. Paris, Les Belles Lettres, 1941

2 - Victor Brochard, "Le Devenir dans la philosophie de Platon", dans *Histoire de la philosophie* (Avec L. Dauriac), Paris, 1902, p. 105-110 (AC) - أما **الخورا** فتعني حرفيّا "الموضع، المرتبة، الموقع".

3 - بروشار، **المرجع نفسه**، ص. 109. (AC)

فهل إن العالم المحسـوس لا يختلف بصورة أساسية عن العالم المعقول؟ يقول ‹بروشـار›" إنه عن هذا السـؤال، ينبغي أن نجيب بأن الاختلاف بين العالمين هو فقط فـي الدرجة ". ولعل المثل، ضمن المعقول، تكون قابلةً للمشـاركة لا غيـر، "وفـي عالم الصيرورة، علـى العكس، تحدث هذه المشـاركة"[1]. هذه الأطروحة أطروحة لا سند لها، وتفنّدها عين جدلية الأجناس الخمسة، والتأويل الـذي تقدمه **فيـدون** للصيرورة في صلاتها بالعلائق المنطقيـة بين المثل. ويبين هذا النص لـ‹بروشـار› جيدا على أيّ أسس من المجازفة **[143]** امتدّت للجدلية هذه السّـيادة حتى داخل المحسوس: ومن الغريب أن يصل ‹بروشار› إلى القول إن المشـاركة لا تقع فعليا إلا داخل المحسـوس! وفـي الحقيقة، فإن ما ليس أفلاطونيـا "هو أنه خارج المثل لا يكون أي شـيء واقعـيٌّ"[2] إن مجرّد كيان الروح، وهي ليست مثالا، يكفي لتكذيبه.

وأحـرى مـن ذلك أن نعترف بأن الفلسـفة تمكث في بيـن بين "الكمية المعدودة"؛ وإننا نعثر من جديد على مشكل "العدد المتوسط" الذي هو مقصود فـي النّص المتعلق بالجدلية [ومشـارٌ إليه عديدَ المـرات] [ὁπόσα=**هوبوزا**، في **فيلابـس** 16د]. إنّ "الطريقة المرائية" التي يعارضُهـا ‹أفلاطون› هنا "بالطريقة الجدلية" [**فيلابس** 17أ]، تتمثل في الانعطاء، دون تفكير ودون حساب (كيف لا!) من قطب الواحد إلى قطب الكثير.

يبـدو لي عندئذ، أنه يبقى شـيء من الإلغاز في مشـاركة المحسـوس في المثـال. إن الوقـوف عند الـ"هذا"، هـو الوقوع تحت سـحر الحضور الذي لا يكـون عنه قول، ولعل ذلـك أننا **نعيش ونحيا** لكنه ليـس على كلّ حال، "تفلسـفا". "إنّ التوقف عنـد الكثرة اللامتناهية للأشـياء الفردية، وعند التعدد اللامتناهي الذي يحتويه كلّ شـيء منها، سـيمنعك، فـي كلّ حالة، من أن تأخذ فكرة مكتملة عنها، ومن أن تصبح شـخصا يحتسب، ويُعمل له حساب

1 - **المرجع نفسه**، ص. 109 وص. 110 (AC).

2 - نفس المعطيات (AC).

[**إيلوغيمون...إيناريتمون**]، بالنظر إلى كونك لم تتمكن، بأي واحد منها، أن تبلغ أي عدد محدد"(**فيلابس**، 17هـ)[1].

[144] ليس هناك بالنسبة إلى ‹أفلاطون›، أي معنى للحديث عن "فلسفة للعيني". وبذلك فإن مشاركة المحسوس في المعقول هي علاقة **تمارس** يوميا في فعل الكلام والتسمية، والتعريف، ولكنها لا تتعقل ذاتها كعلاقة هي ذاتها معقولة؛ إن كلّ شيء يتم كما لو أنه من الكيان الخام إلى "المعنى" ثمة **قفزة**، يجريها **الليغين**، الكلم؛ وكما لو أنه ثمة، عكسيا، من **القول إلى الإدراك**، قفزة معاكسة، **خيرين إيان**، أو "وداع"، هو الصمت. سنرى في الفصل اللاحق كيف أن إدخال الصانع يحل جزئيا المشكلة.

ب) ثمة وجه آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، يُدفع به، في **برمانيدس** عن طريق حجّة الوجود غير القابل للمعرفة. إنّ "الذي في ذاته" لا يمكن أن يكون "بالنّسبة إلينا". وهنا فإنّ المحسوس هو المعرفة الإنسانية العرضية والتاريخية، وهو بعبارة أخرى النفس. وتتمثّل الحجّة في القول بأنّ "الذي في ذاته" لا يمكنه التواصل مع "الذي بالنسبة إلينا". إنه بآخرة، نوع آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، أو على الأقل، من مشاركة الكيان في الماهية، أي من مشاركة النّفس الكائنة في ماهية الحقيقة.

أليست هذه الأخيرة كذلك، قد أنيرت على نحو جانبي، عن طريق جدلية **السفسطائي**؟ بلى، ولكن إلى حدّ ما فقط. إن دحض أصدقاء المثل هو الرد غير المباشر على أطروحة ما لا يقبل المعرفة: ففي الفقرة 248أ، نُحمل على التّسليم بأنه "عن طريق الجسد يكون لنا اجتماع مع الصيرورة بواسطة الإحساس؛ أما بواسطة التعقل [raisonnement] عن طريق الروح، فمع الكيان الواقعي [**بروس تان أُنتوس أوسيان**=πρὸς τήν ὄντως ὀυσίαν]، وهو ما يفرض أن نسند **للأوسيا** "القوة" على أن تُعرف، وبالتالي ذلك "الانفعال" [145] الأدنى الذي

1 - الفرق واضح عن ترجمة ‹شمبري› GF. Flammarion 1969:
"Mais l'infinité des individus et la multitude qui est en eux sont cause que tu ne les comprends pas et qu'on ne fait de toi ni estime ni compte, parce que tu ne fixes jamais ta vue sur aucun nombre ni aucune chose."

يخول وضع الوجود في مقولـة الحركة، إن لم يكن ككائن يُحرِّك، فعلى الأقـل، ككائـن محرَّك (أن يكون معروفا يسـاوي أن ينفعل، ويسـاوي أن يحُـرك، 248هـ). لهذا السـبب كان ينبغـي نحت فكرة **البانتيلـوس أون**، أي الوجود الكلي أو الوجود التام، الذي يشتمل على العقل والحياة والروح (249أ). ولا شـناعة في ذلك، بفضل جماعة الأجناس الكبرى: الحركة والسـكون والوجـود [وقد كانـت الفقـرة 249ب قالت ذلك اسـتباقا: "للمتحـرك إذاً وللحركة، ينبغي الاعتراف بالوجود"[1]. إنّ "المعروفية" تمثل إذاً جزءا من جدلية الحركة والسكون هذه، التي يتضمنها وضع كلّ وجود. إن ‹أفلاطون› لا يسند نفسا للمثل، ولكنه يقول باجتماع النفس مع المثل اجتماعا هو المعرفة ذاتها[2].

إن جدلية الوجود - الحركة - السكون، تقحم هكذا معقوليتها الخاصة ضمـن العلاقة الغامضة التي للنفـس بالوجود، والتي تظـل غامضة في **فيدون**: إن النفس فيها، هي فقط "ذات قرابة بالمثال" [إنها "الشـيء الأشـبه به"] دون أن تكـون مماهية له [لذلك فإن خلودها مشـكلي، لأنه يخـص كيانا وليس مثالا]. وتأتي جدلية الوجود - الحركة - السـكون في **السفسـطائي**، لهيكلة هـذه العلاقة القصدية التي للروح تجاه المثـل. فالمثال كقوة على أن يكون معروفا، يدخل في مقولة الحركة مع المكوث في نفس الوقت في سكون؛ وإن النفس التي تعلم، تكون في سـكون في نفس الوقت الذي تتحرك فيه **[146]** بيـن العلاقات. غيـر أنّ هذه المعقولية التي تدخلها محاورة **السفسـطائي** هنا، تبقى جزئية كذلك. وإنه ليبقى داخل النفس، صيرورة بأكملها غير قابلة للارتـداد لجدلية المثل تعلِّمها تعابير من قبيـل "الحيرة" أو "البحث" أو "التعلم" أو "النسـيان"؛ لهذا السبب لا بد من أسـطورة، وأساطير، حتى نحكي عن هذا القـرب وعـن هذا البعد اللذين للنفس بالنسـبة إلى المثل: هـو قرب مطلق في

1 - في ترجمـة ‹شـمبري›، **مصدر مذكـور**، ص. 104 [Il faut donc admettre que ce qui est mû et le mouvement sont des êtres.]

2 - إن ‹روس› هنا واضح جدا: "إن قصده الحقيقي يصبح واضحا في 249ج، 5 - 10، حيث يقول فعلا، إن المعرفة تفترض أنفسا تكون حقيقية وعرضة للتغير. إنه لم يتخل عن ‹اعتقاده في المثل الثابتة... ولكنه يضيـف أن الأنفس الخاضعة للتغير يجـب أن تعتبر كذلك على أنها حقيقة فعلية تماما... إن كلاً من المثل الثابتة، والأنفس المتغيرة، هي أمور فعلية تماما"، **المرجع المذكور**، ص. 110 (AC)

"الرؤية" التي هي كذلك "استهلاك" ["الأكل" يرمز للتماهي]؛ وهو مسافةٌ مطلقة في "السـقطة"؛ ولكنّ النّفس لا تكون هي هـي المثال، أو غير المثال، إلا ضمن أسطورة.

وهكذا، فإن الأفلاطونية، في حدود كونها تبقى فلسفة للمعقول، تبلغ هذا الحد الآخر: غموض صيرورة النّفس والمعرفة.

[147] **الفصل الثالث**

نشأة المحسوس في طيماوس

لا تحلّ محاورة **السّفسطائي** إلا جزئيا مشكل مشاركة المحسوس في المعقول: ف تحتفظ هذه المشاركة بشيء من العتامة واللامعقولية؛ إنّ هناك إذًا فجوة **لا يمكن تجاوزها** بين المشاركة "العمودية" [للأشياء المحسوسة في المثل] والمشاركة "الجانبية" [للمثُل في المثُل].

هذه الفجوة، هل يستطيع الفيلسوف ردمها بطريقة أخرى غير الجدلية؟ نعم، وإنّ هذا التقفّز الجديد للمشكل مع **طيماوس**، سيؤكد في نفس الوقت تأويلنا **للسفسطائي** بضرب من الارتداد؛ وإنما لأنّه يوجد بالفعل تفسير آخر لنشأة المحسوس في **طيماوس**، لم تكن **السفسطائي** إلا إجابة جزئية عن المشكل المطروح في **برمانيدس**. صحيح أن إجابة **طيماوس** هي الأخرى، إجابة جزئية كذلك، ولكنها تذهب أبعد قليلا على الأقل: ليس المحسوس في جملته خارج الفهم الفلسفي، وإنما هذا "الراسب" من نشأة

المحسوس الذي يسميه «أفلاطون» χώρα[1]؛ لقد وقعت زحزحة اللامعقول من هناك، وليس هذا بالقليل.

سنقوم إذًا بمحاولة تفسير إشكالية الصانع في **طيماوس**، على أنها إجابة جديدة تنوب [148] عن الإجابة غير الكاملة **للسفسطائي** على سؤال بداية **برمانيدس** حول إمكانية المشاركة.

ستكون الفكرة المركزية لهذا الفصل أنّ «أفلاطون» قد حاول التثنية على **العلّية الصورية** للمثال **بالفعل المسؤول** لفاعل، وبالتالي مضاعفة الـαἰτία بالـαἴτιον.

1. إنقاذ الظواهر

لن يكون لمحاولة **طيماوس** أي معنى، لو غاب عن أنظارنا أن الأفلاطونية ليست فقط رفضا للمحسوس، من جهة كونه **حقيقة**، وإنما أنها تبرير له من جهة كونه **واقعا**. إنّ **فيدون** لا تتردد في تسمية الأشياء المشارِكة "موجودات". فما هو في الميزان إذاً، هو كلية الوجود الذي هو وجود المثل **مع** وجود الأشياء. إن المشكل لا يظهر طالما أن الصورة ما تزال ظلا وليست بعد رسما. والحال أن «أفلاطون»، حتى في مرحلته الأكثر "أورفية" والأكثر "تصوفاً"، لم يتطرّف إلى نهاية الحركة التي قد تميل نحو إلغاء الدرجة الأنطولوجية لهذا العالم، وحتى الظل فهو أكثر من سيمولاكر؛ هو "شبْه" بات بعدُ "مشابها"، مادام يمكن أن يوقظ ذكرى المثال، مثلما أنّ "القيثارة توحي للأحبة بالحبّ".

وحينئذ، فإن مجرد **القدح الإبستيمولوجي** في الصورة - السيمولاكر [image - simulacre]، لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة لفلسفة المحسوس؛ بل لابدّ أن يتمّ التّعويض عن هذا القدح **بتبرير كسمولوجي** للصورة - الرّسم [image - portrait]. إنّ المظهر، طبقا لنظام التطهير" العلمي"،

1 - تقرأ : خُورَا

يجب أن يصير الظهور، وفقا لتكوين "الماهيات التي صارت" (إذا ما استعدنا عبارة **فيلابس**)

[149] ويمكن أن نواكب حركة تعضيد الصّورة هذه منذ محاورة **فيدون** ذاتها. **ففيدون** تسمي المثل "العلل" الحقيقية للصيرورة (**فيدون** 100د)؛ والحال أن الوهم لا يتطلب "عللا" مثالية؛ بل يقع التخلص منه عمليا، ولا يتم تبريره نظرانيا [spéculativement]. وإن الجسد في **فايدروس** كذلك، هو واقعة سابقة عن "الهبوط": فالأنفس تقود العربات المجنّحة التي هي بمثابة أجسادها المجيدة؛ إن الهبوط لا يولّد الجسماني وإنما "الأديمي"، أعني مؤشر الوهم والانبهار، الذي سيرتبط من الآن فصاعدا بالجسمانية، ليجعل منها سجن الروح وعذابها[1]. ولكنّ الجسد هو أصلا ما تحرّكه الرّوح عندما تتحرّك هي ذاتها، إنّ الجسد هو عضو قبل أن يكون عائقا. فمحاورة **فيلابس** تُنقذ اللّذّة، بوضعها في المكانة التي، لئن لم تكن هي المكانة الأولى، فإنها لا تجلب العار؛ وهي تربط هذا التبرير للذة برتبة ثانوية، وبنظرية في تكوين "الأخلاط"، لم تعد بناء جدليا للمثل، وإنما هي نشأة دلالات حسية في ما للواحد - الكثير من مخضرم الجلاء والعتَمة.

إن هذا الخطّ هو الذي تؤول له الغلبة في **طيماوس**؛ ولكنّ اللُّقية الهامة **لطيماوس** هي أنّ نشأة المحسوس ليست ممكنة إلا انطلاقا من **الكلّ**؛ إنّ تبريرا ما "لهذا الشّيء" أو "ذاك"، [أو قُلْ] للتّفاحة على الصّحن، هو تبرير متعذّر؛ وإنما **العالم**، في جملته، هو الصّورة الجميلة والخيرة والكاملة، "الإله الدائم، والإله الذي تَقدّرَ أن يولَد يوما" (34أ)، "الإلهُ المنظور على صورة الإله غير المنظور"، هو العالم... فيجري التّوسّطُ إذاً بواسطة فكرة الكلّ، الذي يسبق، من جهةٍ، أجزاءَه، وينشدُّ هكذا إلى النظام المثالي من جهة طابعه الصوري، والذي يحايث، من جهة أخرى، أجزاءه، ويقيم **[150]** هكذا النظام المحسوس، بل قل إنّه يقيمه نظاما لا فوضى صور متقلّبة متبدّلة. ويتم إجراء هذه الوساطة بين المعقول والمحسوس ضمن انفعال الإعجاب الكوني **بجمال** العالم ["العالم جميل" 29أ]. إنّ هذا البصر المحيط المنبهر، مرتبط

1 - انظر في ما يلي § 4 (بول ريكور).

والحقُّ يقال، برسم كوني قد انتقض اليوم؛ مثلما انتقضت في نفس الوقت قبة الكواكب الثابتة؛ فنحن لم نعد نعرف، وفي كلّ الأحوال لم نعد **نبصر**، وحدة العالم وعدم قابليته للانقسام؛ ولكن حتىّ بعد ‹نيوتن›، كان ‹كَنْتْ› - المعتدلُ ‹كَنْتْ› - لا يزال يصل إلى جلال النّظام الكوني (السّماء ذات النجم فوق رؤوسنا...). إنّ ‹كَنْتْ› يدرك أكثر من ‹أفلاطون› أن الكلّ هو فكرة وليس تجربة؛ لكن ‹أفلاطون› يعرف بعد، أن الكل ليس جملة تجارب. وفي هذا المعنى فإنّ الكلّ كائن في المنظور أكثر من كونه جملة الأشياء المنظورة؛ وعلى الأقلّ فإنّ هذا المجموع لم يزل ينخرط عند ‹أفلاطون›، ضمن صورة منظورة، هي الصّورة الكرويّة (32ب - ج) وصورة الحركة الدائرية (34أ). لذلك يقع إعادة الإعتبار للرؤية ذاتها، بما هي اكتشاف للكوسموس (47أ). للعين تتجلّى فردية العالم ووحدته (31أب). وأمّا شكل [forme] العالم فينقذ بإنقاذه الظواهر، عينَ الجسد كذلك.

وهكذا فليس ثمة تبرير مباشر للظواهر، وإنما غير مباشر عن طريق وساطة الكل. وسيُدعى هذا الكل منذ الآن κόσμος. ولقد سبق أن سمى الفيثاغوريون οὐρανός الأيونيين κόσμος[1] (D.L.VIII 48)[2] إبرازا لكونه قانوناً ونظامًا منظورًا: إن ‹أفلاطون› يجمع **[151]** مرة أخيرة عنواني -οὐρανός κόσμος (28 ب مع التلميح إلى الابتهالات التقليدية: "حبذا لو يعجبه هذا الإسم" كما في *Agam*.160). وبذلك يكون ‹برمانيدس› قد قتل مرة ثانية: فالعالم الذي أُدين كموضوع وهمي في طريق الظن، إنما يستعيد ألوهيته التي خلعها عليه ‹هيرقليطس›: "إن هذا العالم الدنيوي، لا أحد من بين الآلهة أو البشر قد صنعه [ἐποίησεν][3] وإنما هو كان دائما، وأبدا يكون وسيكون، نار حية إلى الأبد..."، [**هيرقليطس**، 35][4].

1 - تقرأ : **كوسموس-أورانوس**، العالم والسّماء.

2 - إشارة إلى ‹ديوجينس اللايرسي› الذي خصص الفصل 8 من الكتاب : **حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم ومقالاتهم** للفيثاغوريين

3 - **إيبوياسان.**

4 - يشير **الدرس** إلى رقم الشذرة 35. أما في طبعة ج.ب. دومون، **المدارس قبل السقراطية**، باريس، غاليمار "Folio-Essais"، 1991، ص. 73، فهي الشذرة XXX.

2. العلة [αἰτία] "أيتيا" والفاعل [αἴτιον] "أيتيون"

ولكن إذا كان العالم ككل هو الواسطة بين المعقول والمحسوس، فإن هذه الكلية تتطلب وساطة جديدة؛ ولهذه الأخيرة اسم: إنّه الصانع، [المقيم] في نقطة الالتقاء بين البراديغم [paradigme] والكوسموس.

ولكن ينبغي هنا الرّد على اعتراض: سيقال إن الصانع لم يعد ينتمي إلى التفسير الفلسفي، إنه أسطورة.

ينبغي إزاحة هذا الاعتراض بكل وضوح؛ فالصانع لا ينتمي إلى القسم الأسطوري من **طيماوس**، وإنما بعد أن تحدث عن الصانع، أدخل ‹أفلاطون› الفرق بين "الاحتمالي" و"الثابت" (29 ب - د). إنّ "القصة الاحتمالية" [εἰκότα μῦθον][1]، التي يقترحها ‹أفلاطون› آنذاك، تعود إلى سؤالين اثنين: **لماذا** لم يبق المعقول دون أثر، و**كيف** أوجد عالما؛ ولكنها **[152]** لا تعود إلى سؤال **عن** أنّ العالم إنما علته "صانع". إن "السيرة" الإلهية هي الأسطورية، أمّا أنّ السببية النّموذجية تمر عبر قناة سببية صانعة، فذلك ضروري، وصحيح 29 πάσα ἀνάνγκη τόνδε τὸν κόσμος εἰκόνα τινὸς εἶναὶ... ب[2]. إنما دون لجوء إلى الأسطورة يضع ‹أفلاطون› 1) أن "العالم قد ولد، مادام هو محسوسًا وملموسًا" و2) أن "كل ما يولد، إنما يولد حتماً عن طريق عمل علة" [αἰτίον] (28 أ - 28 ب).

‹أفلاطون› واع بالمشكلة وهو نفسه يعترف: "ومع ذلك فإن اكتشاف محدث هذا العالم وأبيه [ποιητήν καὶ πατέρα][3]، هو إنجاز عظيم، ومتى تمّ اكتشافه، كان من المحال إفشاء ذلك للجميع" (28ج). بيد أنه قد لا يكون أقلّ يقينا من كونه يتحرّك في حقل فلسفي لا أسطوري، إذ

---

1 - **أيكوتا موثون** (الأسطورة المحتملة).

2 - تقرأ : **باسا أننكي توندي تون كوسموس أيكونا تينوس أيناي** ("على العالم أن يكون ضرورة على صورة شيء ما") **طيماوس**، عن الترجمة الفرنسية ‹لوقا بريسون›، باريس، GF، فلاماريون، 1992، ص. 117.

3 - تقرأ : **بوياتان كاي باتيرا**.

هو يدمج هنا في نظريته السببية، نتائج نظريته في النفس التي كان من جهة أخرى أدركها في فايدروس.

فلم تعد النفس حسب **فايدروس**، هي ما يريد الهروب فحسب، وإنما هي ما يحرك ذاته بذاته، وبفعل ذلك، يحرك الجسد. (لقد كان هذا البرهان يستعمل للبرهنة على الخلود: "حيث أن ما يتحرك "هو حي غير فان؛ سنترك هنا هذا المشكل، لكي لا ننظر إلا في تجديد مشكل العلّة). فالنّفس، بفضل هذه القدرة على تحريك شيء آخر عندما تتحرك، تكتسب كرامة المبدأ [ἀρχή 245د][1]. وهذه [ἀρχή] لم تعد علة وجود فحسب، وإنما هي كذلك مسؤولية كيان: " يقع على كلّ نفس أن تعتني [ἐπιμελεῖται][2] بكل ما يكون [153] دون روح" (246ب). يتعلق الأمر إذاً بتخصيص عام للنفس، سنجازف بالقول. إنه يتعلق **ببنية للوجود** تشمل الأنفس البشرية، ونفس العالم، كما تشمل الصانع (246د).

إن كون الصانع هو من شأن هذا البعد الجديد للسببية، فذلك ما تؤكده عدة نصوص من الأفلاطونية الأخيرة: **فطيماوس** تستعيد عبارة [ἀρχή] (82ب)، شاهدة على أن الصانع هو أول، لا بالإطلاق وإنما في نظام العلة الصانعة؛ ذلك أنّ مسألة علّة العلّة قد اضمحلّت مع الـαἴτιον، فليس هناك علّة إلا لما يصير، وليس لما يتحرّك بتحريكه الكل. أمّا **فيلابس** فتماهي بين علة الخليط والصانع[3] (27ب). وإنّ **النواميس** (893 وما بعدها)، تؤكّد مضاعفة العلّة هذه، بين العلة النموذجية، وتلك التي يخصصها أفلاطون، كما يلي: "الحركة التي تستطيع تحريك ذاتها وكذلك تحريك كلّ الأشياء" 894ب (وبعد ذلك 895هـ)؛ ولكنّ هذه السببية هي هي العلة العفوية، التي هي مبادرة نفس؛ وأخيرا فإن الإله سيدعى "نفسا فاضلة" [ἀριστὴ ψυχή[4]].

---

1 - تقرأ : **أرخي**.

2 - تقرأ : **إبيميليتاي**.

3 - يترجم «شمبري» "le démiurge" بعبارة "la génération"، باريس، GF. Flammarion، 1969، ص. 298.

4 - تقرأ : **أريستي بسوكي**.

3. تضاعف السّببية

إنّ تضاعف السببية هذا مثقل بالنّتائج.

فهو يشهد أوّلا بأنّ [تفسير] نشأة المحسوس لا يمكن أن يكتمل بواسطة التّمارين الجدلية **لبرمانيدس**؛ إنّ جدلية المعقول لا تسمح بأن يقع تحويلها إلى المحسوس؛ ولا بدّ لقوانين الاستبعاد **[154]** والإدماج التي تحكم "الأخلاط" المثالية، أن تتواصل فتنوب عنها عمليةُ سببيةٍ صانعة، تمثل الصناعوية البشرية رمزا لها.

ولكن هذا الحل بدوره يفتتح مرحلة جديدة من الصعوبات. إنه سيوجد منذ الآن معنيان للـ[ἀρχή]: علة الوجود ومبادرة الكيان؛ ولا أحد منهما بإمكانه أن يقوم مقام الآخر: إنّ الفقرة 27د - 28أ من **طيماوس،** تضع معا فلسفة الأنموذج وفلسفة الصانع؛ فنحصل من ناحية على القطيعة بين الوجود الأزلي للمثل والصيرورة التي لا توجد أبدا؛ ومن ناحية أخرى، على إحالة ما يصير إلى ما يولد، وما يولد إلى ما يسبّب.

لعلّه يمكننا أن نقول إنّ الأفلاطونية تتطلّب دوما توسّطا: فالـκόσμος بالكلّية قد كان هو التوسط بين المعقول والمحسوس، والصانع هو التوسط بين المعقول والكل. وبين المعقول والصانع يرمي ‹أفلاطون› بجسره الأخير: إنه **نظر** الصانع إلى النموذج الكامل. وهذا النظر، نحن نعرفه، إنه نظر الأنفس قبل هبوطها في **فايدروس:** "وحينما كانت تقوم بهذه الدّورة فقد كان يقع تحت ناظريها العدالة في ذاتها. والحكمة" (247ج - د، 248ب و، 250 ب د، 254ب)؛ إن البصر كذلك هو الطعام[1] المقدس، وهو التماهي القدسي بين النفس والوجود أو الحق. كذلك هو النظر الذي يجمع في **طيماوس**، السببية الصانعة والسببية النموذجية. وهذا النظر، كيف "نعلمه" نحن؟ في الحقيقة، نحن "لا نعلمه"؛ حيث هو يمثل 'طيبة الصانع؛ ولكنه باستطاعتنا أن نقول إن هذه الطيبة

1 - جاءت الأحرف الأولى من عبارات : نموذج، فنان-حسّي-بصر-طعام حروفا تاجية في **الدرس.** [م.م.].

هـي بمعنى ما ظاهرة (σαφές، 92أ)[1] بما أن **[155]** جمـال العالم[2] هو رمزها؛ ولكن هل الجليل هو العلم؟ أليس هو "الظنّ المستقيم"؟ إن ‹أفلاطون› يوحي بذلك: فليس من المسموح بـه (οὐ θέμις)[3] أن يُفترض أن يكون الصانع قاسيا، أو أن يكون "حسودا"، وقد قال ذلك "الحكماء" (φρονίμων)[4] 29هـ. وهكذا فإن الحكماء والأتقياء وحدهم، يعرفون التوسط الأقصى للفلسفة، مثلما تحدثت "ديوتيما"، في **المأدبة**، حديث الملهَمة عن البصر المفاجئ بالجمال، وأنّ "الحكماء السابقين"، قد بشّروا **بالنُّوس** الذي يحكم الكلّ بحكمة وطيبة في **فيلابس**. ولهذا السبب (πρόνοια)[5] في **طيماوس** كذلك، من شأن التّفكير الإحتمالي لا من شأن العلم (30ب ج) رغم كون الصانع إنما يدرَك في حقيقته وضرورته بالفكر.

فكون الصانع الأسمى يشارك هو ذاته في الخير، فتلك هي المشاركة القصوى التي ينبغي التصديق بها. إن هـذا الإيمان يطارد كامل إشكالية التراجيديا الإغريقية، إشكالية "الإله" الشرير الذي يشرّد والذي يصعق. وإنّ هذا الإيمان يجعل المرور من جدليّة المعقول إلى نشأة المحسوس مرورا ممكنا.

4. الرّاسب

ولكنّ هذه النّشأة ليست تامّة.

أ. فعمل النموذج الكامل بتوسط "النفس الأكمل" يفترض معطى عاتما، يمثل **[156]** الفارق بين الواقع والخير، وبين الصورة والنموذج. وسواء أسميناه "الشّواش". أو "العلة الهائمة"، أو "الموضع" (χώρα)[6]، أو "الحاضنة"، أو رحم

---

1 - تقرأ : **سافاس**.

2 - كلمة العالم ناقصة في النص وهو في الأغلب سهو، ولكن **طيماوس** 29أ يدلّ بغير التباس على أنّ الأمر يتعلّق بجمال العالم.

3 - تقرأ : **تيميس** (لا يجوز) ومن الأليق أن يقال **أوتيميس**.

4 - تقرأ : **فرونيمون**.

5 - تقرأ : **برونويا**.

6 - تقرأ : **خورا**.

الواقع أو "الضرورة" فإن هذا الغير ليس "**الغير**" بحسب جدلية **السفسطائي**، حيث إن هذا الآخر قد كان مشاركًا من قِبل جميع "أجناس الوجود"؛ لذلك فهو، إذا أمكن القول، من جهة النموذج المطلق. وليست χώρα **طيماوس**، ذات معنى إلا بالإضافة إلى النوع الثاني من السببية، تلك التي أسميناها السببية الصانعة؛ إن اللا - وجود هو "الترنسندنتالي" بالنسبة إلى القول؛ وإن الموضع هو "الحد" السفلي للصناعة؛ إنه ضمن عمل الصانع ما لم يعد موضوع عمل، فالصانع يفعل ما في وسعه، ولكنه لا يفعل كلّ شيء: **طيماوس**، 30أ، 49أ، 53ج. وطالما لم يقع إدراج السببية الثانية بعنوان واسطة بين النموذج المثالي والكلية المحسوسة، فإننا لن نجد الـ χώρα. فالـ χώρα تنتمي إلى إشكالية الصانع، أو النفس - الكبري، وليس إلى إشكالية أجناس الوجود؛ الـ χώρα هي ما ليس له نشأة وتكوين؛ وكما يقول ‹أفلاطون›، فإن الضرورة لا تقبل أن "تقتنع" تماماً (**طيماوس**، 48أ)؛ الـ χώρα هي عين الفارق بين الضرورة والغائية.

لن يقال إنّ إله ‹أفلاطون›، هذا إن كان هو الصّانع[1]، هو "عاجز"؛ إنه ليس عاجزا، لأنه ليس قدرة أصلا. فالصّانع لا يريد شيئا؛ إنّه ينظر، وهو عن طريق نظره، يسمح للنموذج أن يشارَك؛ تلك هي طريقته في الإقناع. ولهذا ليس ثمة فضيحة الشر عند ‹أفلاطون›؛ وليس ثمة شكوى كما قد كان شأن ‹أيوب›؛ فالرب ليس الخالق، وإنما هو الآمر المدبر [ordonnateur]؛ لقد اشتكى ‹أيوب› الرب الذي صار "عدوه": [157] وأمّا الأفلاطوني فلا يمكنه التشكي، لا من النماذج الكاملة ولا من الصانع الذي ينظر إليها؛ وإن الضرورة ليست أحداً، وليست بدقيق العبارة "لا شيئاً"، ما عدا كونها الحدَّ الذي دونه "إقناع" الخير. ولعله كذلك ينبغي أن تفهم عبارة "إن الرب بريء" في الكتاب العاشر من **الجمهورية**: إنه بريء، لا كنتيجة لدفاع يبرئه، وإنما على جهة أصلية، على جهة لاخلْقه للمادة. يمكن للمرء أن يخطر بباله أن الروح الهلينية، قد أخفقت

1 - انظر ما في ما يلي: القسم الثالث، الفصل 2، § 3 (‹بول ريكور›).

هكذا في التعرف على عقدة العذاب ظلما، وتعميق مشكل الرب، بحافز من هذه العقدة. لكنها قد نجت بالمقابل من مشكلات العدل الإلهي.

إن "الفساد" في عالم الأشياء لا يمثل بالتالي أي مشكل أنطولوجي جذري، على الأقل في منطقة المتعالي. فالأفلاطونية تفترض نوعا من المشاركة المقلوبة [العكسية] التي ليس لها أصل جذري في الإلهي؛ إن كلّ ما يولد هو عرضة للفساد (**الجمهورية**، VIII، 546أ)، ليس لعجز في الرب، وإنما لعجز المادة عن تقبل الوجود. لقد بين "‹غولدشميدت›" جيدا هذه النقطة في كتابه **الدين عند ‹أفلاطون›**، واستنتج منها أنه لا وجود "لمأساوي" أفلاطوني.

ولكنّ الأفلاطونية، بالمقابل، تتكفّل بوضع مبدأ لللاّمعقولية، لو جاز أن نواصل الحديث عن المبدأ، في منبع الواقع، وهي لامعقولية، يجب على النّفس بصورة ما، أن تعاودها في ذاتها، بهدف الإشارة إليها وتسميتها بواسطة نوع من "البرهنة الهجينة".

ب. ليس هذا هو كلّ شيء: يمكن أن نقول، إنّ هناك في الأفلاطونية راسبين، وأصلين للشرّ؛ حيث إن الفوضى البشرية تبدو-فعلا ما يشكّل شرّا تلقائيا وإضافيا. [158] صحيح أنّ محاورة **فيدون** تقول "إنّ نفسنا قد عجنت مع شيء خبيث" (66ب)؛ وأنّ الجسد يبدو بسبب "هجنته" (67أ) تشخيصا لهذه الضرورة التي لم تقبل الاقتناع؛ ولو سرنا إلى نهاية هذا التوجه الفكري، لكانت المادّة هي الشر، ولكان ثمة، حسب الأفلاطونية، شقاء وجود. ولكنّ محاورة **فيدون هي نفسها** تقلب هذا التّوجه: فالرّغبة هي التي تشدّ وثاق النفس إلى الجسد، وليس الجسد هو الذي يشدّ وثاق النّفس إلى الرّغبة: "والغريب في هذا الحبس، **وهو ما قد تفطّنت إليه الفلسفة**، أنّه من عمل الرّغبة، وأنّ أكثر ما يسهم في إثقال المقيد بقيوده، ربما كان هو ذاته" (82هـ). بل [تقول محاورة **فيدون**] بأكثر قوّة من ذلك: "إنّ النّفس جلاّد نفسها" (82 هـ). إنّ هذه المبادرة "النّفسية" للشرّ، إذا جاز لنا القول، قد سماها ‹أفلاطون› الظلم؛ وليس ثمة نصّ واحد يسمح بإرجاع اللاوجود الذي يجدّل الوجود، والضّرورة التي تحدّ من توسّعه داخل المحسوس، والظّلم الذي يرفض نور الخير، إلى الوحدة. إنّ كامل سياسة ‹أفلاطون›، تحوم حول لغز الشرّ الذي يمثل "راسبا" إضافيا لنشأة المحسوس؛

وقد رصد ‹أفلاطون› مختلف ما يطفو من اللغز: هو "الدوار" الذي قد يسقط فيه المشرع الذي أفسدت عقله اللغة الخبيثة (**اقراطيلوس**، 439 ج)، وهو قسوة "الطاغية" بحسب **غورجياس وثياتيتوس**، علما وأنّ فساد اللّغة وفساد السّلطة يتماشيان معا، بما أن "الطاغية" لا يسود إلا بمساعدة فنون اللّغة **الكاذبة**، من التزلّف والإقناع (**غورجياس**). ولكن مهما كان موطن توالد هذا الشر البشري في القول وفي السياسة، فإن النفس الظالمة هي التي تبتدئ بشكل ما الشر.(انظر في نفس المعنى، **الجمهورية** II، 379ب ج؛ X، 617هـ؛ **طيماوس**، 41هـ - 42د؛ **السياسي**، 269هـ؛ 273 ب ج). إنّ ‹أفلاطون› لم يرجع أبدا أصل الشر [159] إلى مبدإ الخير؛ إن الشر، وهو أخلاقيا غير قابل للتبرير، هو كذلك، أنطولوجيا غير قابل للاستنتاج.

لقد كان ‹أفلاطون› إذاً عليما **بحدود** أنطولوجيا للماهيات؛ وقد استكشف هذه الحدود في اتجاهين، نحو الأعلى ونحو الأسفل. لقد انطبعت الأفلاطونية بمشكل اللغة منذ بدايتها السقراطية، فكانت فلسفة التحديدات المعقولة، وكانت بالتالي فلسفة **الوجودات** لا فلسفة الوجود. إلاّ أن ‹أفلاطون› يعلم:

1. أن التعدد المحتشم للوجودات الجوهرية لا يصمد إلا بفضل الواحد - الخير الذي يكون فيما بعد الماهية، أي بعبارة أخرى بعد الوجود كبعد للقول؛
2. أن **الوجودات** الجوهرية ليس لها **وجود** إلا بفضل اللا - وجود الذي يجعلها قابلة للمشاركة في بعضها البعض؛
3. أن الموجودات غير الجوهرية التي هي كذلك τὰ ὄντα[1]، الموجودات المحسوسة، تقتضي لامعقولية من الأسفل، تكون هي الحد لكل نشأة للمحسوس؛
4. أنّ هذا الوجود الآخر غير الجوهري، أي النّفس الكائنة، هو فريسةٌ لظلمٍ هو حدّ كلّ تربية فلسفية.

هكذا يترك ‹أفلاطون› أنطولوجيا غير مكتملة، حبلى بعديد التطورات. وسيكون ‹أفلوطين› هو من يجعل منها نسقًا **واحدًا**. أمّا ‹أفلاطون› فلم يشأ أن يعمل أكثر من كتابة محاورات.

---

1 - تقرأ: **تا أُنتا**.

[161] القسم الثالث

الوجود و"الإلهي"

ترجمة فتحي إنقزّو

[163] كنا قد نظرنا في الفصول التي بين الثالث والسادس من القسم الأول في اكتشاف الوجود من وجهه **المعرفيّ** وكذا في الوجه نفسه لمثل الواحد والوجود واللاوجود والآخر في القسم الثاني. فإنّه انطلاقاً من هذه الوظيفة التي لأنطولوجيا الماهيّات بوصفها "علماً" – أوبوصفها "العلم" **نفسه** – قام ‹أفلاطون› بإجراء ‹‹استئناف›› للدّين أو،بحسب قول ‹دياس›، "نُقلة" له. وليس في نيّتنا تخصيص قسم آخر لمغامرة الدّين، منقولاً إلى دين معقول، لو كانت مقتصرة عليه. إنما النّقلة الأفلاطونيّة شأنها الفلسفة عينها بما طرأ عليها من **شحنة** المقدّس بفضل هذا "الاستئناف". فالغرض عندنا هاهنا هو النّظر في هذا الرّجع الذي لهذه النقلة الفلسفيّة للدّين على الأنطولوجيا ففي حين استحال الدّين إلى دين معقول التبس العقل والأنطولوجيا كلاهما بأمارة "دينيّة" يتعين علينا التعرّف إليها.

ولقد بدت لنا هذه الخطوة المتأخّرة فضلاً عن ذلك جوهريّة لفهم الربّاط بين الأنطولوجيا والثيولوجيا عند ‹أرسطو› وهو الرباط الذي انعقد بوجه من الوجوه عند ‹أفلاطون› أصلاً.

وليس ذلك هو السّبيل الذي يتوجّب اتّباعه إذا ما كانت المطابقة قد استقرّت عندنا – على نحو سابق لأوانه – بين مشكل الدّين عند ‹أفلاطون› والمسألة المتعلّقة بمدى وجود الإله في الأفلاطونية؛ لا لكون هذه المسألة [164] غير ذات معنى، إنما لكونها تابعة لمسألة أعمّ منها: ما الذي هو **إلهيّ** (*divin*) في الأفلاطونيّة؟

ونحن سنسأل في الفصل الأوّل عن دلالة رفع "الإلهيّ" إلى وجاهة فلسفية حيث سيتبين حينئذ ما قام به ‹أفلاطون› من حمل فلسفته في المُثل على الشّرف

الذي "للإلهيّ" والذي كان السّابقون على ‹سقراط› قد جعلوه قبله على معنى المبدإ أوالأصل (Ἀρχή'=أرخي)

أما في الفصل الثاني فسننظر في ما "للإلهيّ" من متانة ضمن الأفلاطونيّة. إن عالم المُثل بما هو كذلك هو الذي يضطلع بالوظيفة الدّينية مثلما بيّن ذلك ‹غُولدشميدت› [Goldschmidt]. سنتساءل:

1. أيّ **شحنة** للمقدس تغتني بها هذه المطابقة بين الصّور و"الإلهيّ" بالنسبة إلى الصّور أنفسها تلك التي أعدنا رسم أصولها انطلاقاً من أنطولوجيا اللّغة (القسم الأول، الفصل الثاني)؟

2. ما وجه التّعقيد الذي يلقاه "الإلهيّ" مقابل ذلك إذا ما أعدنا ترتيب وضع أنطولوجيا المُثل بحسب منظور الخير في **الجمهُوريّة** أوالواحد في **فيلابس وبرمانيدس**؟ أليس "الإلهيّ" في الآن نفسه **منشُوراً** بين المثل و**مركُوزاً** في الخير أوفي الواحد؟

3. كيف يمكن أن نمر من "الإلهيّ" إلى الإله في الأفلاطونيّة،

4. [ثم سنسأل] إن كان ثمة عبُور من الإله إلى الآلهة لا يزال يشغل الفيلسوف.

يتبين لنا في أي معنى ما يحصل، في مثل هذا النظر، من كبير غناء للأنطولوجيا الأفلاطونية. فالأمر لا يتعلّق بما يُحمل عليه الوجود من مُستجدّ الصّفات – θεῖον[1]– فحسب، بل ربما [كان في الأمر] بعض من النزوع نحو شخصنة الوجود. سنرى، في أي حدود ضيقة، يصح ذلك عند ‹أفلاطون›.

---

1 - تقرأ : **ثيون.**

[165] الفصل الأول

مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على ‹سقراط›

إنّ مشـكل "الإلهيّ" متقدّم في الأفلاطونيّة على مشـكل "الإله" ولذلك أُسـتؤنف الدّين في الفلسفة بفضل إدراج "الإلهيّ" فيها.ونحن نقصد أن نبين أنّ الدّين العقلي للفلاسفة إنما يبدأ مع الفلسفة بالذات.

ذلك هو الوجه الذي غفل عنه ‹أرسـطو› فـي مقالتي الألف الكبرى والباء من كتاب **ما بعد الطبيعة** منشـغلاً بمباحثه الخاصّة **بتقسـيم** العلّية بحسب رسم العلل الأربع. ومع ذلك فهي نكتة الحسـم في المقابلـة بين المأثور الهيلّيني الذي تفكّر الإلهيّ والمأثور السّاميّ الذي انشغل بالمناظرة مع إله أومع آلهة.

1. الفوزيس والإلهيّ

يتعيّـن أن نبحث عن **الجذر الأول** لفلسـفة الإلهيّ هذه إلى حدّ "الطبيعيين" رغم التأويل "الطبعاني" الصّرف لمدرسة ملطيا. والحقّ أنه لا طائل من الوقوف عند مقالة ‹طاليس› – "كلّ شيء مملوء بالآلهة" (الأمر الذي يرى فيه ‹أفلاطون› عند شيخوخته في **النواميس** 899 ب محصّل [épitômê] كل فلسفة) - والتي قد تكون حاملة مذّاك لنقلة تحمل آلهة الأسـاطير نحو **بُعد الفُوزيس**. إنما أصل اسـتئناف الدّين ضمن الفلسـفة أمر يمكن معاينتـه - خلافا لذلك - فـي تأمل حول [166] مبدإ (أرخي) الطّبيعة. فلذلك سـيكون منطلقنا النصّ

الرّئيس للكتاب الثالث من **السّماع الطبيعي** لـ‹أرسطو›، الفصل الرابع، 20 ب، 1-15، الذي يختتم بإحالة على ‹أنكسمندرس›:

"من البيّن أن النظر في اللاّمحدد [أو اللاّمحدود] من جنس النظر في الطّبيعة؛ فالجميع [ممن يقبل ذلك] على حقّ في اعتباره **مبدأ**؛ فإن وُجد كان أثر وجوده فاعلاً في الأشياء على نحو من الأنحاء، وليس هو بقادر على ذلك إلا من جهة كونه مبدأ: غير أن اللاّمحدد ليس بوسعه أن يكون محدّداً ولا أن يُقيّد بشيء هو مبدؤه. وأما من جهة كونه مبدأ فلا بداية له ولا منتهى؛ فإن كلّ متكوّن له نهاية بالضرورة إذ ينبغي لكلّ فساد أن يكون له حدّ. واللاّمتناهي لا يُشتقّ من أي مبدإ آخر مادام مأخوذا على أنّه مبدأ لكل الأشياء و"أنه يحيط بكلّ شيء وأنه يدبّر كلّ شيء"... وأنّ هذا اللامتناهي هو الإلهيّ إذًا: غير فان ولا بائد كما يقول ‹أنكسمندرس› وأغلب طائفة الطبيعيين."[1]

هل سمّى ‹أنكسمندرس› اللامتناهي فعلا "مبدأ"؟ إن ذلك ما أثبته **سمبليسيوس** في شرحه على **السّماع الطبيعي** لـ‹أرسطو›. وهو ليس بالأمر المغني عن الحجة التي ألفيناها هاهنا معروضة والتي توفّر لنا موجزًا للثيولوجيا قبل ‹سقراط›: اللامتناهي – غياب البداية – مبدأ – باق لا يندثر – إلهيّ؛ إنه يتعين علينا التماس فهم لأسلوب هذا التساوق.

[167] الملاحظة الأولى:

ثمة في هذا النص استنباط حقيقي "للإلهيّ". فاللامتناهي تلزم عنه صفات الخلود والبقاء وهذه هي التي يلزم عنها الإلهي. "وأنّ هذا هو الإلهيّ" كما قال ‹أرسطو›. فإن منطلق هذا الاستنباط وضع شيء ما هو مبدأ من دون اهتمام **بطبيعة** هذا المبدإ ولا بوجاهة ما ذهب إليه ‹أرسطو› [و‹بورنت› Burnet][2] عندما

1 - تحتوي ترجمة ‹بيار بلوغران› (Aristote, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 175-176) على اختلافات هامة.

2 - إحالة-لا غير- على ‹بورنت›، كما هو الحال أسفل هذا، ص. 172. وقد عرف ‹ج. بورنت› بجملة من الكتب : [*The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900; *The Socratic Doctrine of the Soul*, Londres, 1915; *Aristotle on Education*, Cambridge, 1931; et surtout, en France, pour *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919.]

لقيا فيه الرصيد المادي للصيرورة رغم ما في لفظة الفوزيس نفسها، باللاّحقة (sis -)، من زيادة على مجرد البنية المعطاة ومن احتمال فكرة الأصل والتكوّن. إنّ المهم هو الفحص عن **وظيفة** هذا المبدإ الذي شأنه أن يعطي **أساساً بغير بداية** لكل ما يبدأ. فلعل وظيفة **الأرخي**[1] هي التي تعيّن "الإلهيّ" فيُعاد الإنشاء الفلسفي للدّين ويُنقل خلود [immortalité] الآلهة إلى خلوّ المبدإ من البداية: "وأنّ هذا هو الإلهيّ".

الملاحظة الثانية:

لقد سُلب الدين في هذا الاستئناف وحُفظ في آن واحد. فقد سُلب لكون "الأسطورة" التي تفحص عن التعليل تتلاشي **[168]** في حكايات لا تنتهي حول نشأة الآلهة [théogonies] وليس لها أن تقفز من النشأة اللامنتهية نحو وضع مبدإ أو شيء ما بغير بداية في بداية الأشياء. وهو قد حُفظ من أجل أنّ المبدأ حائز على شرف كان كلام الشعراء قد حبا به الآلهة: "يحيط بكلّ شيء ويدبّر كلّ شيء": لقد نبّه ‹ف. ياغر› W. Jaeger على الأسلوب الشعري بل **النشيدي** لمثل هذه العبارات في أثر هو أولى الفلسفات المكتوبة نثرا[2]. ونحن نجد نظائر هذه العبارات وغيرها مما يشبهها عند معظم السابقين على ‹سقراط›[3] - عند ‹أنكسمانس›، شذرة 2، ‹أنبادقليس›، ‹أناكساغورس›، ب 2 و14،

---

1 - هل سمّى ‹أنكسمندرس› بنفسه اللامتناهي عنده مبدأ؟ فلئن لم توجد اللفظة فإن ‹أرسطو› لم يبتدع الفكرة. انظر نص ‹سمبلسيوس› أ 9 الذي يثبت الإسناد على **الأرخي** [‹ديلز›، **شذرات السابقين على** ‹سقراط› *Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker*].(‹بول ريكور›) [وتناسب الشذرة أ 9 (A9) لـ‹سمبليسيوس› حول ‹أنكسمندرس›، الشذرة ب1 (B1) المذكورة في الهامش الموالي 118. أنظر : *Les Ecoles presocratiques*, Jean-Paul Dumont (éd.), Paris, Gallimard, "Folio-Essais", 1991, p. 47.]

2 - يمكن تقريب هذا النص حول اللامتناهي من الشذرة الشهيرة ب 1 (‹ديلز› Diels) التي شرحها ‹نيتشة›، ‹إ.رود› E.Rhode، ‹ف. ياغر›، ‹هيدغر›: "ما عنه كون الأشياء التي توجد هو أيضا ما إليه يكون فسادها عن الحتم. فيؤدي القصاص بعضها إلى بعض على ما ظلم. وفق ما يقضي الزمان." (‹بول ريكور›) وقد حقق ‹هرمان ديلس› في 1903 الطبعة المرجعية الهائلة لما قبل السقراطيين - وهي طبعة نُقّحت وزيدت عدة مرات بعد ذلك.

3 - ‹روس›، **شرح طبيعيات أرسطو** (Ross, *Aristoteles Physics, Commentary*)، ص. 546؛ هذه الملحوظة **لـرُوس** تذهب إلى عين المعنى الذي ذهب إليه **‹ف. ياغر›**، نفسه، ص. 31 [والعنوان الكامل هو: *Aristotles Physics. A Revised Text with Introd. and Commentary by W. D. Ross*, New York, Clarendon Press, 1936.]

‹هيرقليطس›، شــذرة 41، **برمانيدس**، شذرة 12، 3، ‹ديوجنس› بل و‹ديمقريطس› (ب 30) - **احتفـاءً** بالمبدإ الإلهيّ للكوسـموس حيث تظهر نبرة الإجلال فيها كما لو كان الأمر صلاة اعتراف رصينة. فبفضل هذا الاسـتئناف يصل رأس الإنشـاد إلى الفلسـفة؛ وهي إذ تجعل الدين عقليّا فإنّما لتُشـحَن في الآن نفسه باللّغة الأولى للإعجاب والعبادة. إن الوحدة الإغريقية بين الفلسـفة والدين إنّما تجد مُستقرّا لها في تلك الرّابطة التي تصل العقل بالإنشاد؛ فالفلسفة لها عُهدة القيـادة ولا **[169]** يتأتّـى تحصيل المحمول الإلهيّ إلا متـى انتُزع من الفوزيس بنحـو من التأمّل ونُقل من الألوهـات (déités) المأثورة إلـى رُتبة المبدإ الذي للوجود.

ومن هنا بدا غموض الموقف من دين العامّة: فلقد أعلن ‹اكزينوفانس› الحرب على الآلهة السابقة : "إله واحد فقط، هو الأعلى بين الآلهة والناس. ليس كمثله أحـد من الفانين هيئةً وفكراً."[1] إنّ مـا لا "يليق" بما هو"إلهيّ" لا يجوز في حق الآلهة ولا سـيما ما اختصّ بالنطاق [contour] أي بالصورة [*morphê*]: ولذلك اتُّهم فلاسـفة الإغريق بين الحين والآخر بالإلحاد، فمحاكمة ‹سقراط› إنما هي شـيء من المحاكمة الكبرى للفلسـفة، وملاحقة ‹أفلاطون› للشعر والأناشيد فـي الكتاب الثاني من **الجمهورية** لا تخرج عن هذا المسـاق. ومع ذلك فإنّ قـوة هذا الإلحاد من أثر الدين وهي من قلب الإنشـاد العتيق. بل حتى لو كان فيلسوف الإغريق غير ملحد بأي وجه [a - thée] فإن فلسفة الإلهيّ عنده تدفعه إلى الاستخفاف بالمقابلة بين التوحيد والشرك. إنّ ‹أفلاطون› نفسه يتحدّث عن الإله وعن الآلهة؛ و**برمانيدس** أصلا لم يجد حرجا في إيلاء الشرك مرتبة ثانية. أصل العلة في ذلك تعلّق الفلسفة بالإلهيّ دون الآلهة.

الملاحظة الثالثة:

ليس وضع **الأرخي** حاصلاً عن حُجّة بل ليس هو من الاسـتدلال في شـيء فالأمر يخص إظهار الأسـاس. إن هذا الفعل الرّئيس الذي هو مطابق "للفكر" [penser] – **نوينْ** noeïn أو **فرونيْن** phroneïn – [شـأن التفكير *Denken* الذي يضع اللامشروط عند ‹كَنْتْ›] هو من بين كلّ الدلائل التي تحتج بالآثار أقرب

1 - ‹ديلز› Diels، ب 23 (AC).

ما يكون إلى الدليل الأنطولوجي. ألاَ إنّ الفلسفة عودٌ إلى الأصل، وتكرير **للأرخي** [170] وذلك هو عين المعنى الذي للتذكّر. أما **فوزيس** الإيونيين فهي أول طرح لمبدإ أول في الفلسفة وكذلك كان الواحد البرمانيدي وكان المثل الأفلاطونيّ وكان الموجود بما هو موجود عند ‹أرسطو›؛ بل الأحرى أن نقول إنّ المبدأ مهما كان ومتى وُضع وَضَعَ الفعل الفلسفي، فعل الفكر.

2. "الواحد" والإلهيّ

إنّ ‹برمانيدس› هو الجذر الثاني للدين المعقول عند ‹أفلاطون›. ولقد تم التنبيه على لامبالاته بالإله [‹ك. راينهارت› K. Reinhardt]. إلاّ أن ذلك، على ما فيه من صواب، لا يوفي بمسألة القيمة الدينيّة لفكرته عن الوجود. بل نحن نلفي فيه أول أنموذج مكتمل للدين المعقول. **فالتوطئة**، التي لا يمكن اعتبارها من جنس المُقبّلات، هي التي توحي بالنّبر الدينيّ من جهة آنيْن اثنين يتعين أخذهما بعين الاعتبار: "الرحلة" و"الكشف" الذي من عند الإلهة. فأما الرحلة فتعني التغرّب عن العالم وأوديسة [Odyssée] الفكر مثابةً إلى الأساس. إنّ رمزية "النّقل" برمّتها (العربة، العجلات، تحيّة الصبايا) إنما تنبئ عن قوى مباركة تخطف الأنفس غير بعيدة أصلا عن **الإيروس** الأفلاطونيّ بل وعن "الانقلاب" الأفلاطونيّ عامّة؛ وأما الكشف الذي من عند الإلهة فمعناه أن "الحقيقة" ليست من الأقوال التي يَنْظمُها البشر وإنما هي الوجود الذي القولُ فيه مأتاه الوجود عينه. فبهذا المعنى أمكننا الحديث عن "انكشاف" الوجود. فلعلّ في الانقلاب والانكشاف أنموذجا أورفيّا [orphique] ولو أنّ ما يتعيّن الانشغال به إنما هو الأسلوب الفلسفي للنّقل: [171] إنّ ما يلقاه المريد من الشظف الذي هو شاف منه لا محالة، يستحيلِ "تيه" الفانيين كما يستحيل "سبيل" النجاة تأمّلاً، وحماسةُ المُريد علما مطلقاً (ب 1، 3: "الرجل الذي يعلم")[1].

سيُعترض علينا بأنّ موضوع الكشف الفلسفي هو نقيض حركة هذا الكشف كونها إطلاقاً غير دينيّة؛ لكن تراث ملطيا قد نبّهنا سلفا على الفكرة التي جعلت الموضوع الدّينيّ غير متعلّق أصلا بإله أو بآلهة بالنسبة

1 - ‹فرنار ياغر›: "إن العنصر الدينيّ إنما يكمن أكثر ما يكمن في كيفية انفعال الإنسان باكتشافه وفي تناوله الصارم والحازم للإمية حقيقة - خطأ وليس في أي تصنيف لموضوع نظره بما هو إلهيّ." **المرجع نفسه**، ص. 107) (‹بول ريكور›).

إلى الفيلســوف الإغريقي وإنما بالإلهي. غير أنّ [العبارة] "**إنّه هو**" ["il est"] في **قصيد** ‹برمانيدس› عين وظيفة **الفوزيس** عند الإيونيين ولا سيما "اللامتناهي" عند ‹أنكسمندرس›. إنّ ما هو مستجدّ هو أنّ المبدأ ليس في شيء من الطبيعة وليس بوسعه أن يكون من الطبيعة. فالمبدأ مستغن عن التحديدات الطبيعيّة وموجودات [ὄντα] "الطبيعي" (*Physiologos*) ليست هي الوجود الحقّ؛ فمن ذلك أسلوب النفي: أنّه غير كثير، غير متحرّك، أنْ لا بدء له ولا منتهى.

يتعيّن علينا أن نذلّل الاعتراض القائل إنّ عبارة "أنّه هو" ليس يمكن أن تكون دينية، وإن كان ذلك على معنى منقول، لكونها من الفكر فقط. إلا أنّ هذا الاعتراض قائم على سوء فهم حول عبارة "الفكرُ والوجودُ هُوَ هُوَ". فلا نجد فيها أنّ الوجود مردود إلى ما هو مفكّرٌ منه، وإنما أنّ الوجود هو فحسب ما يُفكّر فيه على معنى ما يقبل أن يُتفكر [pensable] وأنّ غير الموجود خارج عن حقل **الفكر** [νοεῖν][1]. غير أنّ **الفكر** [νοεῖν] تحديدا هو الذي يُشحن بالبعد الدّينيّ: فهو ليس إطلاقا لأجنحة فكري **أنا** وإنّما هو إتْباعُ مطلق الفكر لمطلق حقيقة الوجود. ونحن نجد في علاقة النفس الأفلاطونية بحقيقة المُثُل عين الإتباع: فالمثال مقتضاه أن يكون متفكّرا كذا وليس كذا والتفلسف امتثال [172] لما يطلبه المثال (‹غُولدشميدت›). هاهنا تكمن المهمّة الدينية للعقل: لا هي تحكمية ولا خاوية وإنما هي موثقة إلى الوجود وافرة به.

وقد يذهب البعض كذلك إلى أنّ واحد **برمانيدس** له هيئة الكرة وأنّ ‹برمانيدس› بذلك هو أب المادّية (‹بورنت›)[2]: إنّ "عناصر" ‹امبادقليس›، و"متجانسات" ‹أناكساغورس›، و"ذرّات" ‹أبيقور› هي كما يُقال سلائل الواحد - الكرة (Un – sphère). غير أنّه ليس من البيّن بنفسه أنّ تصوّر الواحد بحسب مصادر الفكر "الطبيعي" مناسب لفكرة الوجود كما أنّ ‹أفلاطون› لم يستوقفه أبدا هذا الجانب عند ‹برمانيدس›؛ فالأحرى فوق كلّ ذلك أن نتبيّن دلالة الكرة من حيث هي ذروة التعيّن، فهي "**النهاية**" [πέρας][3] التي

---

1 - تُقرأ : **نويْن**.

2 - راجع : أعلاه، ص. 167، الهامش 1.

3 - تُقرأ : **بيراس**.

كان الفيثاغوريّون في ما رسموه من لوحات للمتقابلات قد جعلوها في نفس "السلسلة" على غرار الخير.

إنّ ‹برمانيدس› قد أضاف بذلك إلى العالم الثيولوجي عند السابقين على ‹سقراط› أمرين اثنين: أنّ الإلهي هو الحقيقة المخالفة للظنّ وهو الواحد المخالف للكثير. ولذا فقد أسهم من هذه الجهة في إبعاد الفكر الإغريقي عن تماهي الوجود مع إله ما؛ بيد أنّ "سرّ الوجود" الذي يدعو إليه هو ضرب من "الكشف الذّاتيّ" للبعد الأنطولوجيّ بما هو كذلك. ثمّ هو قد اتجه بالأنطولوجيا جانب المحدود والمتناهي. وبذلك أُحكم إغلاق النافذة التي فتحها ‹أنكسمندرس› جهة فلسفة للامتناهي متصلة بفكرة **المبدإ** ['Αρχή]. سيُظهر ‹أفلاطون› حرجا من الوصف المضاعف للاّمتناهي: بما هو قدير وبما هو ناقص.

إنّ ‹أفلوطين› هو الذي سيتخيّر اللامتناهي على نحو نهائيّ ويمسك بالخير والواحد واللامتناهي: فليس الواحد هو [173] المحدَّد الذي يفكّر به الفكر أي "المتناهي" وإنما هو الذي يصدر عنه المفكّر وأفكاره المتناهية بغير حدّ.

3. الجذور قبل السقراطية الأخرى للدّين المعقول

ينبغي أن نضيف إلى التراثين الإيونيّ والبرمانيديّ تأثيرين حاسمين: تأثير **لوغوس** [λόγος] ‹هيرقليطس› وتأثير **نُوس** [νοῦς][1] ‹أناكساغورس›.

أ. يتعيّن أن نضع ‹هيرقليطس› على قدم المساواة مع ‹برمانيدس›؛ إلا أنّ ‹أفلاطون› و‹أرسطو› قد عزما على ألاّ يريا فيه غير فيلسوف "السّيلان" [flux] أي نقيض ‹برمانيدس›. بل إنّ افتراء ‹أفلاطون› عليه بلغ ما بلغ من الخلط بينه وبين ‹بروتاغوراس›[والسفسطة عموما]. فالرواقيون وهم يبحثون عن أسلاف لهم قبل ‹سقراط› سيدركون ما لفلسفة **اللوغُوس** [λόγος] هذه من المدى مما لا يجعل "السيلان" إلا مظهراً ثانويّا منها؛ وإنّ ‹أفلوطين› هو الذي سيدمج نظرية

1 - تُقرآن: **لُوغوس - نوس**.

الترجيح بين المتقابلات في فلسفته الخاصّة ولو أنه لا يوليها حقاً إلا مكانة ثانوية [**التاسوعات**، III، 1 - 3].

غير أنّ حماسة النبوءة عند ‹هيرقليطس› ليست أدنى من نظيرتها عند ‹برمانيدس›؛ فهي تختفي خلف لغة غامضة تجعل في كشفها شيئا كاستطلاع الغيب وهي حميّة لا تقصد "السّيلان" وإنما **لوغوس** [λόγος] السّيلان الذي يدّعي لنفسه ما "**اللامتناهي**" ‹أنكسمندرس› وما لعبارة "أنّه هو" ‹لبرمانيدس› من الشرف الأنطولوجيّ والذي هو الكلام الأبديّ العصيّ على أفهام الناس؛ ليس هو كلام ‹هيرقليطس› وإنما هي حقيقة الواقع **[174]** قاصدة إيّاه (ب، 1)؛ وهو كلام يفرّق بين الناس "يقظى" و"نياما" ويجعل من حامليه متوحّدين في خضمّ السبات الكونيّ.

يتناوب هذا الـ λόγος في الفلسفة الإغريقية مع الـ νοῦς ليشير إلى "المعنى المحايث" للمتناقضات في حين أنّ الـ νοῦς يدلّ على العقل المفارق والمتعالي؛ ولذلك سيعود الرواقيّون من فوق الـ νοῦς الأرسطي إلى الـ λόγος.

بأيّ صفات الـ λόγος ارتبطت حماسة ‹هيرقليطس›؟ لقد كان ارتباطها بقوّة التحكيم والتقييم التي تفعل فعلها في صلب التناقضات؛ فمن العجيب عنده أن التناقض ليس هدّاما بل هو مثمر: "الحرب أب الكل وسلطان الكل. تصنع بالبعض آلهة وبالبعض الآخر بشرا، بالبعض عبيدا وبغيرهم رجالا أحرارا" (ب، 53). أبٌ وسلطان، تلك لغة النشيد العتيق (بل إنه في ب 67 يقول ὁ θεός)[1]. وإذاً فالأمر المدهش والعجيب كامن في محايثة القانون والاعتدال (ب، 94؛ ب، 114). ونحن نعاود العثور هاهنا على δίκη[2] ‹أنكسمندرس› التي تحتضن تزاحم العناصر والقوى في "قضاء" الطبيعة العظيم؛ بل إنّ ‹هيرقليطس› قد عظمها ووقّرها ضمن إثبات جامع لمنطق المتناقضات ولكوسمولوجيا قوى البشر وسياستهم. إنّ هذه المطابقة الجليلة هي الكون [κόσμος] مقياسا

1 - تُقرأ : **هُو ثيوس**.

2 - تُقرأ : **ديكا**.

محايثا لكلّ خلافاته (ب 30). من هاهنا تلك النبوءة العظيمة: "من الكلّ، واحد؛ وواحد، من الكلّ[1]" : تساوي "الكلية - الوحدة" (50ب).

[175] إنّ ‹هيرقليطس›، كما هو ظاهر لنا لا يستدلّ أكثر من ‹أنكسمندرس› أو من ‹برمانيدس›. هو يكشف ولا يستقرئ بل يضرب الأمثال. تتأتّى إليه جملة المعنى بواسطة مثال. والأمر عنده ليس في شيء من دليل الآثار وإنما حسبُه اكتشاف الأساس (ب 54؛ ب 123). هكذا كانت نبوءة دلفيا لا تُظهر ولا تُخفي بل "تُشير" (ب، 93). ليس الوجود حينها مشكلا وإنّما هو لغز. فاللّغز عند ‹هيرقليطس›، أنّ الواحد هو الكثير وأنّ السّلام هو الحرب.

ب. ينبغي أن يحظى ‹أناكساغورس› بمنزلة خاصّة لا بفضل أمر الـ νοῦς[2] فحسب، وإنما لما تولّد عنه من الفروع "العنائية" (providentialistes) الرّئيسيّة لفهم بضعة أوجه دينيّة في السّقراطيّة وأخيرا ما أسميناه وساطة الصّانع [demiurge] في **طيماوس**.

والحقّ أنّ νοῦς ‹أناكساغورس› قد خيّب ظنّ ‹أفلاطون› الذي وجد فيه ناظما لكلّ شيء ولكنه غير مجدّ في تفسيرات تفصيلية (**فيدون،** 97 ب - 99 أ). غير أنّ **فيلابس** ستعيد له الاعتبار : فالحكماء جميعا، كما جاء، مجمعون على أنّ **النوس** (νοῦς) هو "ملك السماء والأرض" 28 ج، وأنّه "حكم" الأشياء جميعا (28 د) وهو الذي "رتّب" كلّ شيء. تصّاعد هذه العبارات كلها مرورا بالسابقين على ‹سقراط› إلى نشيد الإلهي[3].

ثمّة لدى الـ νοῦς تأكيد على السّمة "غير المخالَطة" للمبدإ رغم أنّ الكلّ [176] مخالط للكلّ أصلاً: "لامتناه، مكتف بنفسه، بريء من كلّ شيء؛ وحيد، عين نفسه بنفسه." ولكونه خلوا من المخالطة فهو "يحكم" وهو "يعلم

1 - ‹هرقليطس›، الشذرة ب 10، **مصدر مذكور**، ص. 68. وفي ترجمة أدقّ : "ومن كل الأشياء الواحد/ومن الواحد كلّ الأشياء". هل ترجم ‹ريكور› بنفسه هذه الشذرة أم هو استعمل ترجمة رائجة؟ وعلى كلّ فالترجمة التي يوردها الدّرس تكرّر نفس الصيغة مع قلبها.

2 - تقرأ : **نوس**

3 - دايشغريبر، العناصر الإنشادية في النثر الفلسفي للسابقين على سقراط.
Deichgräber, Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Presokratiker, *Philologos* 88, 1933، ص. 347. (يتحدث ‹أرسطو› عن "مشهوديّة" غرض "اللامتناهي" عند

كلّ شيء وهو ذو القدرة القصوى"؛ "ألا إنّ الرّوح بيده كلّ ذوات نفس، كبرياتها ودنيواتها."

إنّ غرض "السيادة" و"التدبير" الذي يتصل "بالإحاطة" وكذلك "الفاعليّة" كما "الأبوّة" هي من أقصى الإسهامات الإنشاديّة في الفلسفة قبل ‹سقراط›. فهي منقولة من الآلهة إلى الإلهيّ أي إلى مبدإ للأشياء غير متشخّص: "اللامتناهي"، "الوجود"، "اللّوغوس"، "الرّوح".

بيد أنّ الجدّة قائمة في أن ارتسام **شبه تشخيص** للإلهيّ انطلاقا من νοῦς ‹أناكساغورس› يفضي عند ‹أفلاطون› إلى الصّانع بضرب من المطابقة مع نفس محرّكة ومتحرّكة بذاتها. فهذا الانعطاف إنّما ترسمه عبارة "الترتيب" [διακοσμεῖν، 28هـ][1] نفسها، وذلك أنّ المسألة قد كانت في اعتبار المبدإ لا مبدأ من طبيعة **غائيّة** فحسب، بل علّة **فاعلة** منفصلة؛ وهو الانتقال الذي وقف دونه ‹أناكساغورس› واستاء منه ‹أفلاطون› واحتاط منه ‹أرسطو› [**ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى 3، 984 ب، 15؛ 4، 985 أ 17]. ولن يبلغه ‹أفلاطون› إلامتى ثنّى على العليّة المثاليّة للأنموذج بعلّية عاملة للصّانع.

غير أنّ هذا الانتقال قد مهّدت له ثيولوجيا العناية والغاية التي ابتدأ بها ‹ديوجنس› وشهد عليها ‹سقراط› في ‹كسينوفانس› [*Mém.* I, 4 = IV, 3][2] ولم يُشأ لها أن تتفتّق إلا عند العناية الرّواقيّة. وإننا نلحظ هاهنا، **[177]** ردّا على تشخيص الإلهيّ هذا، التباين بين سيادة الغاية وسيادة "الضرورة"؛ تعاود الطبيعة السّقوط بضرب من الرّجع فتهوي إلى كتلة عمياء عاسفة؛ تنفصل الغائيّة والآليّة بعضها عن بعض وتتقابل؛ ولئن كان السابقون على ‹سقراط› من المتقدّمين على غير علم بهذا الانفصال فإنّه يجوز اعتباره مسؤولا عن تحوّل

‹أنكسمندرس›، السماع الطبيعي، III، 6، 207 أ 18 - ذكره ‹ف. ياغر›، **المرجع نفسه**، 202، الحاشية 42. (‹بول ريكور›)
وفي ترجمة ‹بيار بلوغران› : "شرف اللامتناهي"، راجع أرسطو، **السماع الطبيعي**، باريس -GF Flammarion، 2002، ص. 193.

1 - تقرأ : **دياكوسمين**.

2 - إن للعقل الناظم "قصدا" [γνώμη] كالصانع [δημιουργός] ينشئ [δημιουργεῖν] (‹بول ريكور›) : تقرأ الكلمات اليونانية : **غنومي-داميورغس-داميورغين**.

شديد الأثر في نظام الفكر الأنطولوجيّ الذي استحال إلى "ميتا - فيزيقا"؛ فيحدث حينئذ الاحتجاج والبحث عن الدّليل مما لم يتناه إلى علم السابقين على ‹سقراط› المنشغلين بوضع الأساس أعني بوضع الوجود وفكر الوجود في الآن نفسه [سواء أكان هذا "لامتناهيا" أم "واحدا" و"عقلا"]. يُستعاض عن هذا الاكتشاف بتأويل علامات الغائيّة والبرهان غير المباشر بالآثار وبترتيب الكلّ وبنظام الأجزاء. ذلك لأن تعليل النظام، كما يُحتجّ عليه، محتاج إلى ما هو زائد عن المادّة وعن الضّرورة؛ فما يلزم لذلك مبدأ إضافيّ يشهد عليه مثال النشاط القصديّ للإنسان. إنّ كلّ "الأدلّة بواسطة الآثار" ستنخرط تاريخيّا ضمن هذا المساق؛ إلاّ أنّ الدّليل الأنطولوجيّ من نسل فكر الوجود ذاك، بحسب ‹أنكسمندرس›، ‹برمانيدس› و‹هيرقليطس›، حيث يمثُل الوجود للفكر من قِبَلِ أنّ المثال وضعه.

ذلك هو السند الخلفي الأكبر لفلسفة "الإلهيّ" و"الإله" عند ‹أفلاطون› حيث يُرسَم خلف ثرائها المدهش مساران: مسار أكبر هو لـ‹برمانيدس› (ولـ‹هيرقليطس› المهمَل والغامض)، ومسار أصغر يتصدّره المجموع المؤلَّف من ‹أنكسمندرس›، ‹ديوجنس› و‹اكسينوفنس›. فالمسار الأول اعتنى بنقل الشّحنة الوجدانيّة التي حملتها الأساطير والأناشيد إلى مبدإ مُفكَّر يخشع لجلال العقل، مبدأ هو "الإلهيّ" لا "الإله". وأما في المسار الثاني فإنّ مبحث "العقل"، [178] الذي شأنه أن **يتدبّر** النّظام **ويُقيمه**، يؤلّف مرّة أخرى بين "الإلهيّ" و"الإله". ولكنّه مسار سيكون دوما تابعا لما سبقه إلى حدّ ‹فيلون› تقريباً أعني إلى حين التقاء الفكر الإغريقيّ بالفكر السامي.

ومع ذلك فإنّ ‹أفلاطون› سيحاول، قبل هذا اللّقاء، التأليف بين هذين المأثورين السابقين على ‹سقراط› بتوحيد فلسفة الخير وفلسفة الصّانع. أمّا ‹أرسطو› خاصّة فهو الذي سيعمل على تأسيس المطابقة العميقة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا على العقل، بين "الموجود بما هو موجود" و"الجوهر الأول" (الفعل المحض أو عقل العقل.

[179] ***الفصل الثاني***

"الإلهي" لدى أفلاطون

إنّ المُثــل والصّور هي التي تضطلع في الأفلاطونيّة بالمهمّة الدّينية التي هي "للامتناهــي" ‹أنكســمندرس›، "لواحد" ‹برمانيدس›، "للوغــوس" ‹هيرقليطس› و"لعقل" ‹أناكســاغورس›، إذ تنتقل إليها التّسابيح المعظمة الواردة من الإنشاد وحماسة القُربات. بيد أن هذه "النّقلة" [‹دياس›] ما كانت لتكون ممكنة بغير المأثور الذي خلّفه السّــابقون على ‹سقراط› والذي كان قد انطوى في الأصل على مثل تلك "النّقلة" التي حملت الزّلفى إلى الفلسفة.

1. وإذًا فمن المُهمّات الأوائل فهم المعنى الذي حَملت بموجبه فلسفة المثل التي نظرنا فيها من الجهة الأنطولوجية والابستيمولوجية في آن واحد دلالة دينيّة.

2. ولنا بعد ذلك أن نُسائل دلالة الانعكاس الذي للمشكل الأنطولوجي مع مثــال الخير ومثال الواحــد ومع جدليّة **البرمانيــدس والسفســطائي** في نهاية المطاف علــى الدّين المعقول. إنّ الدّين المعقول عند ‹أفلاطون› إنّما يتعيّن عليه

أن يعكس جملة التوترات التي تحتملها الإبستمولوجيا الأفلاطونيّة والتي سنعاود فحصها مرة أخرى ومن جهة نظر مباينة.

[180] 3. يتعيّن علينا بعد ذلك أن نتساءل عن الدّلالة الدينيّة لأمر الصّانع ولا سيّما من حيث تحديد وضع هذا المشكل إزاء المأثورين السابقين على ‹سقراط›: المأثور الذي قبلتُه "الإلهيّ" والآخر الذي قبلتُه "الإله".

4. ويطرح السّؤال أخيرا عمّا يمكن للفلسفة أن تغنمه من الإحالة على الآلهة الجهنّمية في الأساطير الأخرويّة.[1]

1 - المثال والإلهيّ

لقد تبيّنا [الباب الأول، الفصل الثاني] دلالة الترقية الأنطولوجيّة للمثال: امتحان صلاحية اللغة التي أشكلت بفعل السّفسطائيين. إنّ ‹أفلاطون› قد ردّ على أزمة الكلام التي أثارتها السفسطة بواقعيّة المعاني [انظر: **اقراطيلوس** 386هـ، 389 د] فبات المثال يحمل شرف الوجود على خلاف الظهور والصّيرورة معا. وإنّ في ذلك معنى دحض ‹بروتاغوراس› في **ثياتيتُوس**، فالمثال هو "الموجود حقا" [ὄντως ὄν] (**فيدون**، 66ج).

إلا أنّ الترقية الأنطولوجيّة للمعاني تحدُث عند نفس الجهة التي "للمبدإ" عند السّابقين على ‹سقراط›. يأتي المثال ليحتاز على مكانة وعلى شرف قد رسم حدودهما أصلا أوائل المفكّرين، أعني المنزلة **[181]** والشّرف اللّذين لما هو واحد، لما هو باق، لما هو بذاته، لما هو واقع وحقّ. ولقد أدرك ‹أفلاطون› في التعريف السقراطيّ ἀρχή السابقين على ‹سقراط› إدراكاً أومطابقةً وضعت المثال للوهلة الأولى ضمن دائرة "الإلهيّ"؛ فمن قِبَل أنّه أساس التسمية كان المثال إلهيّا: "إنّ الصّورة إلهيّة، باقية، معقولة." **فيدون**، 80 ب [كذلك:

---

1 - حول ذلك كله: أنظر ‹غولدشمدت› [Goldschmidt]، كتابه: **ديانة أفلاطون**؛ ‹دياس›، كتابه: **حول أفلاطون**. الجزء الثاني: ‹شوري› [Shorey]، كتابه: **حول فكرة الإله في جمهوريّة أفلاطون**، ‹مونييه› [Mugnier]. كتابه: **معنى لفظة** θεῖος **لدى أفلاطون**.

Victor Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949; Auguste Diès, *Autour de Platon*, t. II: *les Dialogues-Esquisses doctrinales*, Paris, Beauchesne, 1927; Paul Shorey, *On the Idea of Good in Plato's Republic*, University of Chicago Classic Studies, 1895; René Mugnier, *Le Sens du mot* θεῖος *chez Platon*, Paris, Vrin, 1930 (PR).

الجمهورية VI 490ب، V 476أ، VII 532أ[1]؛ **فايدروس**، 246 د). ولما كانت مرتبة الألوهية متناسبة مع مرتبة الوجود، فالأكثر ألوهيّةً مطابق للأكثر وجودا ‹ديـاس›). ولنا أن نلاحظ إصرارا على صيغ أنطولوجيّـة مثنّاة بل مثلّثة كالتي تلـي: τὸ ὂν ὄντως..., ὁ ἐστίν ὂν ὄντως, οὐσία ὄντως οὖσα[2] [**فايـدروس** 247هـ وما يليها]. وكما أن شـرف المثال ينتقل إلى العلم (**الجمهوريـة**، الكتـاب الخامس 476هـ، 477ب؛ **ثياتيتـوس** 146هـ) فإنّ العلم أيضـاً إلهيّ: هاهنا يعثر ‹أفلاطون› على ἀληθεῖα[3] ‹برمانيدس› بما هي ليسـت في شيء تخص أفكارنا بل الوجود عينه من حيث هو منكشف (**الجمهورية**، VI، 508هـ).

فكذلك اضطلـع المثال الأفلاطونيّ إذاً بهذه المهمّة بواسـطة الـ ἀρχή عند السابقين على ‹سقراط›.

يشـهد على هذه المهمّة تحميل المثال مشاعر دينية أساسية يلتقطها فيتغذّى مقابلها بضرب من الجليل العقليّ.

أ. تستأنف نظريّة المثل لنفسها أمر "الرحلة" الذي تبينت لنا أهميته في **قصيد** ‹برمانيـدس› ذاك؛ فالمعرفـة هجرة صوب "الموطن المعقـول" [**الجمهورية**]، صوب "سـهل الحقيقة" **[182]** (**فايدروس**)؛ وهـي "إفلات"، "هروب من الأدنى نحو الأعلى" [**فيدون**، **ثياتيتوس**]، "عروج" [**الجمهورية**]. فلذلك ليست التربية الفلسـفية صناعة كسائر الصناعات يمكن استعجالها وإنما هي تطلب النضج والفراغ ومشاقّ "الرحلة" عند المريد.

ب. إنّ منطلـق هذه الهجـرة يوصف في لغـة ‹برمانيـدس› ["الضلال"] و‹هيرقليطس› ["العمى"]؛ إنما هي سقطة أولى أو"أسْرٌ" [**فيدون والجمهورية**]، "دوار" [**اقراطيلوس**]، و"سـقوط" [**فايـدروس**]، "فاقة" [**المأدبة**]. ثمة في هذا

1 - تبدو الاحالات على **الجمهورية** هاهنا غير دقيقة.

2 - تقرأ : **تو أُن أنتوس... هو إستين أُن أنتوس، أوسيا أنتوس أوسا.**

3 - تقرأ : **أليثيا** "الحقيقة" (المحقّق).

الوضـــع الأول، الـــذي طُمس وعُمّي، شـــيء أكثر من مجـرّد الجهل أومن مجرّد الخطإ، بل هو شظف يدعو إلى التطهّر.

ج. إنّ أزمــة شــد الرحال الحاســمة هي الــ μετανοῖα، "الانقلاب" أي استئناف تطهير الأســرار تطهيرا وإن ســمّته صراحة النّصوص الأكثر "تصوفــا" لـ‹أفلاطــون› [**فيــدون، المأدبــة، الجمهوريــة** VI] فإنّــه هو الأمر المُضمر في انشــغالات ظاهرُها إبســتمولوجي محض؛ وهو عينه ما افترضه المنهــج "المعضلــيّ" لعدد غير يســير من المحــاورات. فالأمــر لا يخصّ الاحتفاظ بالجواب الحقّ فحســب وتعرية السّــؤال نفسه وصقل الاستفهام ورفــع الصــدأ عنه على هذا النحــو أو ذاك؛ بل هو لا يخــصّ حتى مجرد إضافــة مهمّة أخلاقية إلى هذه المهمة النقديّة بكســر ادّعاءات المتعالمين بواســطة "السّــخرية". إنما الغرض إحداث خلاء في النّفس، وإرخاء سدول ليل، وعجز وغياب، تمهد كلّها للكشف. ذلك حال العلم في **ثياتيتوس،** [183] حاضــر - غائب في كلّ ما ليس هو: في الظنّ والظنّ الصّادق الذي يصحبه الاســتدلال. أن تكون للمعضلة قيمة تطهيريّة لهو أمر تشــهد عليه بما يفي صورة الفيلسوف التي تركن في جانب من مراء **الثياتيتوس** فتراجع دفاع ‹بروتاغوراس›: الفلســفة فشــل الحياة؛ يجب أن نفقد العالم حتى تجد نفسك وتجد الحقيقة.

د. وكمــا أنّ الرّياضــة الصوفية تحتمــل ما تحتمل مــن "المراتب" فإنّ المســار الفلســفي تنتظمــه أطوار؛ ولقــد فحصنا من هذا المشــكل وجهه المعرفيّ[1] واندهشــنا من كون المقابلــة ذات الحدين بين الوجود والظاهر بمقدورهــا إعطاؤنا "أطوارا" ثلاثة أوأربعة بــل أكثر من ذلك [إذا ما قارنّا بيــن مراتب كلّ مــن **الثياتيتوس، الجمهوريّة والرســالة الســابعة** فضلا عن الســلّم الجماليّ **للمأدبــة ولفايدروس**]؛ فالوجود ســيكون بحسب **الرسالة السابعة** في الطّور "الخامس" بعد الإسم والتعريف والرسم والعلم في النفس؛ إنّ منطق الأضــداد الذي لا يعرف إلا الحدود القصــوى، الجهل/المعرفة،

1 - الباب الأول، الفصلانّ VI-III. (‹بول ريكور›).

يصبح مأساويًا بحركة النّفس تتوتر نحو الوجود وكأنه الحدّ لتقريبها: تقول محاورة **ثياتيتوس** "إنّما النّفس لفي مخاض الوجود"[187أ]. ستعيد **الرّسالة الموجزة** و**كتاب الأخلاق** لـ‹سبينوزا› رسم هذا الضرب من معارج الزهد المدرّجة.

هـ وفي النهاية فإنّ ختام الرّياضة موسوم بالحدس، بالـθεωρία[1]. ولقد ناقشنا المشكل [184] الإبستمولوجيّ للحدس: هل ثمّة حدس بالمثال؟ وإن لم يكن الحدس بالمثال ممكنا إلاّ ضمن ما يصله بجملة المُثل وما يحيله على الخير، فهل يكون الحدس من تجربة هذه الحياة مادام النّسق الجامع غير مكتمل، هذا إن كان عليه أصلا أن يكتمل؟ غير أنّ أمر الحدس ولكونه بالذات "منقولا" عن التجربة الدّينيّة لا يحتاج أن ينخرط في الفلسفة في حدود [en termes] "المعطى" والحضورا الفعليّ"؛ فله أن يبقى معلّقا مثَلُه كمثل الحدّ المفترض أوكمثل الرّمز على تمام الفلسفة. إنّ الصلة بين هذا التّمام الأخرويّ والوجود السابق على التجربة من جهة وبين الموت من جهة أخرى يُثبت مجددا الصفة الممكنة والإسقاطية والرّمزية "لنقل" التجربة الدّينيّة إلى هذا الطور الأخير من مجراها.

فعلى هذا الوجه تستطيع الفلسفة أن تعيّن لكلّ حركات النّفس الأورفيّة دورا لأنّ المثال تعهّد بوظيفة المبدإ، Αρχή، الذي كان لدى السابقين على ‹سقراط› قد تطابق بعدُ مع "الإلهيّ".

2 الخير والإلهيّ

يتقدّم الإلهيّ في الأفلاطونيّة على الإله لكون المُثل عين وجود الإلهيّ. فلذلك كانت هي ما يتأمله "فكر إله" [**فايدروس** 247 د]؛ وهي زاده وبصره [**المصدر نفسه**]. بل إنّ ‹أفلاطون› ليذهب في ذلك إلى الحدّ الذي يرى فيه

1 - تقرأ : **ثيوريا**.

فكر الفيلسـوف هو وحـده الفكر "المجنّـح"، "لأنّه يتعلّق دومـا قدر طاقته ذكراً **بالماهيّات التي يكون الإله بفضلها إلهيّا." فايدروس،** 249 ج[1].

[185] غيـر أنّ الأفلاطونيّة لا تُردّ إلى فلسـفة المُثـل؛ فالمُثل يعلوها الخير؛ والجهـد المعرفيّ المخصوص لإدراج رؤيةِ الخير ضمن جدليّة جامعة لا بدّ أن تكون له ضرورةً دلالة ما بالنسبة إلى الدّين المعقول لـ‹أفلاطون›.

ونحن نستطيع فهم علّة ذلك: فالمثال فعلا هو مبدأ للوحدة بالنّسبة إلى الأشياء المتفقة أسمائها [homonymes] ولكنّها أشياء متعدّدة؛ ثمة إذاً موجودات **عدّة** [τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα][2]؛ والحال أننا فقدنا ما للوجود البرمانيديّ مـن الوظيفـة الموحّـدة؛ "فالإلهيّ" قد التأم ضمن فلسـفة للوجـود لم تعد هي فلسـفة للواحد؛ وإنّ مـا يلزم عن هذه البنيـة التّوزيعيّة [ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων][3]، المرتبطة بالطبيعة المتقطّعة للتّسمية، ضرب من توزيع الإلهيّ، من شـرك [polythéisme] الصّور [‹غولدشمدت›]. فالمهمّة الدينية لفلسفة الخير إنما هي استنقاذ لإشكاليّة الواحد ضمن فلسفة تبدأ بتقطيع الوجود قطَعا؛ فمن هاهنـا كان غموض "الإلهيّ" عند ‹أفلاطون›. فهو في الآن نفسـه **منثور** ضمن كثرة الوُجودات و‹مركوز› داخل وحدة مبدإ أخير مُقوّم.

وإننا سنستأنف علاقة المُثل بالخير التي فحصنا عنها من الجهة الإبستمولوجيّة [الباب الأول، الفصل السّادس] بحسب هذه الحركة المزدوجة للإلهيّ.

أ. تتّجه فلسـفة "الإلهيّ" من جهة نحو فلسـفة في **التعالـي** تعلن عن الواحد الأفلوطينـيّ (**الجمهوريّـة**، VI، 508ج - 509ب). فالخير الذي هو مقصد للنّظر [visée] أكثر منه نظراً [vision] هو "ما تسـعى إليه كلّ نفس"؛ هو الأسـاس الموحّد للنظريّ وللعمليّ، للحبّ **[186]** وللمعرفة. إنّه غامض [505هـ] ندركه بمشـقّة [517ب]؛ فلذلـك لا نقول ما هـو وإنّما ما يشـبهه [506هـ]. وبذلك توضَع وحدةُ المنهجين السـلبيّ (apophatique) والتناسبيّ (analogique) إذ أنّ ما أسميناه مبدأ التوحيد الغائيّ للعلم من وجهة نظر إبستمولوجيّة - على خلاف

1 - ترجمة ‹مونييه› Mugnier. **مرجع مذكور**، ص. 52 - 53 (AC).

2 - تقرأ: **تَا أُنتا، تا أُنتوس أُنتا** ("موجودات الوجود")

3 - تقرأ: **هان هيكاستون تون أنتون** ("كل واحد من الموجودات")

مبــدإ التّحديد المتميّز القيّم على تكوين المثــال - إنما يترائى لنا الآن على أنه عماد "الإلهيّ". فوظيفته "العلّية" هي التي يتم توكيدها (508هـ). وهو ما يتضمّن معنييــن اثنين: أنّ الخير "علّة" لوجــود المُثل بالكلّية لكون الكلّ في الصور يقبــل فعل العلّــة العقليّة وذلك بغيــر حاجة لعلّة إضافيّة أومُســاعدة كما في الطّبيعــة (**فيــدون** 99 ب)؛ وهو فوق ذلك "علّة" لقــوّة المعرفة ولقوّة المعروفية لكلّ الوجوه ولكلّ المُثل.

يســتأنـف الخير علــى هذا المنــوال، وعلى غــرار المُثــل، وظيفـة **الأســاس**، الـ'Aρχή الواردة من المأثور السّابق على ‹سقراط› إنما على نحو أكثر جذرية من المُثــل؛ فهو على غرار المُثل، ولذا يــردّد ‹أفلاطون› ἰδέα τοῦ αγαθοῦ[1] **مثــال** الخير؛ ولكنّه أكثرُ جذريّةً منها؛ ولــذا قيل إنّه يقبع "فيما بعد الماهيّة". إنّ ‹أفلوطين› هو الذي سيعمد إلى فضّ هذا اللّبس بتمييز الواحد الذي هو بعد المُثل عن العقل الذي **هو** جملة الموجودات؛ غير أنّ محاورة **فيلابس** قد قوّمت من قبل لبس **الجمهوريّة** على ما يبدو عندما باتتِ تسمّى الأعلى الواحد وليس الخير.

ب. إنّ فلســفة "الإلهيّ" من الجهة الأخرى هي فلسفة **المحايثة** التي ستطلق، كما ســيتبين لنا، فلســفة **للتعالي**. ولقد فحصنا الوجه المعرفيّ **[187]** للجدليّة فيما يســمّيه ‹أفلاطون› نشــاط "الرؤية المحيطــة" [synoptique] عنــد الجدليّ، **الجمهوريّــة**، IV، 537ج؛ فالمبــدأ هاهنا مهمّته اســتثارة المعرفــة إلى تحليلات تتراجع إلى منطلق "كاف" [**فيدون**] و"لامفترض" في نهاية المطاف [**الجمهوريّة**] وإلى تأليفات متدرّجة نحو الكثير.

غيــر أنّ للصّفة الجهيدة والجزئيــة غير المكتملة للرياضــات الجدليّة التي تقترحها الأفلاطونيّة معنى دينيّا ذا بال: فليس ثمّة نسق بلغ من الكلية ما يجعلنا نقــول بإمكان احتواء رؤية الواحد وإدراجها فــي الجدليّة؛ بل كلّ ما هنالك شــذرات جدليّة فحســب: هكذا هو مثلا شــأن بنــاء "الأجناس" الخمســة في **السفسطائيّ**؛ فثمّة كذلك برنامج جدليّ؛ ونصوص **فايدروس** 265 د - 266 ج، و**السفسطائيّ** 253 ب - 254 د، و**فيلابس** 16ج - 17أ، تشهد على ذلك؛ **ولكننا لا نعثر على النّسق الكلّي في أيّ مكان؛ ولو كان الأمر كذلك لساوى تعالــيَ**

1 - تقرأ : **إيديا تُو أغاتو**.

الخير النسقُ نفسُه ولأصبحت فلسفة ‹أفلاطون› هي فلسفة ‹هيغل›. فإنه يظهر أنّ الخير عند ‹أفلاطون› نفسه يعزُب عن أن يوضع في علاقة؛ رُبّ قائل إنّه "يلهم كلّ بحث و(إنّه) ليس مقصودا مباشرة بأيّ منه"[1]. فلذلك كانت محاورات ‹أفلاطون›، كلّ على نحوها، أثراً كاملاً؛ فكلّ محاورة تكشف شذرة من هذا النّسق من غير قدرة على الاستفادة من عناصر النّسق التي في محاورة أخرى؛ إنّ كلّ محاورة تبصر جهة الخير ولا تكتفي إلاّ بنزر من المُثل المؤسّسة التي تقوم في **هذه** المحاورة مقام المبدإ "الكافي" لا مقام المبدإ اللامفترض. فمن ذلك كان هذا الخليط من الإقناع ومن الاستفهام المميّز لمحاورات هي في ظاهرها "الأتمّ" والأقلّ "إعضالاً".

[188] ج. يجد إيقاع التعالي والمحايثة ترجمة له في بضع مفهومات أفلاطونيّة غامضة عن قصد تهيمن على غرضي الأفلاطونيّة.

- فلذلك يتحدّث ‹أفلاطون› غالبا عن "الاعتدال" [mesure] بما هو في الآن نفسه "قوّة الخير" وبما هو تعديل محايث لنسق المُثل الجدليّ. ولقد درسنا هذه النّصوص الكبرى حول "الاعتدال" (**السياسي** 283أ – 285أ، **فيلابس** 64هـ – 65أ، 66ب) والتي ينبغي أن نضيف إليها نصّ **طيماوس** 30 ج حول الحيّ الكلّي. إنّ كلّ هذه النّصوص إفصاح عن إشارة من **الجمهوريّة:** حدّ العروج الرّوحيّ هو "العلّة" لكل ما هو خيّر وجميل. إنّ اكتشاف "الاعتدال"، في السياسة والأخلاق والفيزياء، يضطلع بدور منهج المحايثة بقصد العودة تصعّدا إلى الأساس. ولنا أن نقول بلغة كنتيّة إنّ اللامشروط [l'Inconditionné] "يُرتسم" ["se "schématise] ضمن علاقات غائية وملائمة هي "العلّة" الحقيقيّة لكلّ "الأخلاط". فضمن منظور هذا "الارتسام" سمّت **النواميس** الإله "مقياس الأشياء جميعا". سأقول بغير حرج إنّه إذا ما استعاض ‹أفلاطون› عن خير **الجمهوريّة** بواحد **فيلابس** فلكونه قد ارتأى أنّ الخير قد كان بعدُ هو ذاك الارتسام للواحد ضمن علّية غائية تبسط سلطانها في آن واحد على العلّية الصّورية لكلّ

1 - ‹غولدشميدت›، **المرجع نفسه**، ص. 39 (AC).

مثال وعلى العلاقات الجدلية لكلّ الأنساق الجزئية وبنية النّسق الكلّي التي لا قبل لأي فيلسوف بإعادة نَظْمها أبداً.

وليست ترقية مثال الاعتدال عند تمفصل التّعالي والمحايثة بالأمر المحير؛ فإن ذلك يندرج ضمن مساق النص الشهير لـ‹أنكسمندرس› حول الـΔιχή[1] التي تقضي في أمر التدافع بين الظواهر؛ وهو يذكر **[189]** بشذرات ‹هيرقليطس› حول الاعتدال المحايث للمتناقضات والمطابق للوغوس.

- وإنما بنفس أسلوب [الزوج] محايث - مفارق يتحدّث ‹أفلاطون› مرّة أخرى عن "الموجود الكلي" [παντελῶς ὄν][2]، **السّفسطائيّ** 248هـ – 249أ؛ ونحن نذهب إلى أنّ ما قيل عن الاعتدال يمكن أن يوضّح هذا النصّ المتعسّر. فلنُذكّر بما أحاطَ بإثارة ‹أفلاطون› لهذا المعنى من الظروف: إذ أنّ ‹أفلاطون› قد اقترح، في معرض بحثه عن تعريف للوجود يقبله أصحاب الحركة وأصحاب الصّور، أن يسمّي الوجود قوّة الفعل والانفعال؛ لا يتعلق الأمر بأن يرتدّ فجأة إلى فلسفة لا معنى لها عند القدماء، إلى بعض مذهب دينامي أو طاقي [=الوجود هو القوّة أو الطاقة! Energie]؛ وإنما "الانفعال" الذي يتعلق به الأمر هاهنا فالانفعاليّة الدنيا التي تنسب للموجود لتجعله يُعرف، إنه معروفية الوجود. ثمة إذًا ما بين النّفس والمثال تبادل قوّة، إنشاءٌ [ποιεῖν][3] من جهة أن يعرف[4] وانفعال [تأثر] من جهة المُثل ولو أنّ المثالَ هو الذي بيده الأمر والنّفسَ هي التي تطيع. فعندئذ يصرّح ‹أفلاطون› بكلماته هذه الملغزة (248هـ-249أ): "فبحقّ ‹زوس›! أفنترك العنان لأنفسنا تعتقد أنّ الحركة والحياة والنّفس والفكر لا محلّ لها في ما هو من الوجود الكلي، وأنّه لا يحيا ولا يفكّر، وأنه وهو الفخم المقدّس،

1 - تقرأ : ديكا.

2 - تُقرأ : **بنتيلوس أُنْ**، "**الوجود الجامع**" أو كما سيرد لاحقا "**الوجود الكلي**".

3 - تُقرأ : **بُويايْن**.

4 - أن يعرف، للدّلالة على المعرفة بما هي **فعل** المعرفة الصادر عن النفس، حسب المقطع المشهور الذي يشير إليه ‹ريكور› [م.م.]

يظل متسمّرا هنا، خليا من العقل، لا حول له على الحركة - ‹ثياتيتوس›. - أيّ مذهبٍ مخيف ترى نحن قابلون ساعتها أيها ‹الغريب›."

ويتّضح هذا النّص فيما نرى متى ما قرّبناه من تصريح **الجمهوريّة** 508هـ، حيث الخير **[190]** أساسٌ مشتركٌ للعارف والمعروف، للعقل والمعقول مادام يعطي الأول أن يَعرِف والثاني أن يُعرَف؛ وكما أنّ النّور "وسط" بين نار الأشياء ونار العين فإنّ الخير يتوسّط العلاقة القصديّة للمعرفة ليُمكّن لها وليحلّ أمر الانقطاع الذي عاينته **فيدون** بين النّفس والمثال [وكان ‹سقراط› قد أعلن فيها أنّ النّفس كانت "أقرب" الأشياء إلى المثال، و"أشبهها" به دون أن تكون مثالاً]. إنّما الخير ما يتيح استجماع العقل والمعقول.

يبدو لي أنّه يتعيّن انطلاقا من ذلك فهم عبارة الوجود الجامع أوالوجود الكلّي في **السّفسطائي**؛ فالخير الذي كان **أقصى** (*summum*) الوجود في الجمهوريّة يصبح الآن **مجموع** (*somme*) الوجود[1]. فلا يتركّز النظر على التعالي وإنّما على الاستيفاء ضمن المحايثة. و"الكامل" [τέλειος][2] إنما "يرتسم" هذه المرّة في الكلّ وفي "الجامع"[3]. ذلك ما تثبته بقيّة النّص، فالوجود الذي يجمع كلّ صفات العقل والنّفس والحياة والحركة والسّكون هو الوجود كلّه وليس [مجرد] المقصود منه: "الوجود والكلّ" [τὸ ὂν καὶ τὸ πᾶν][4]، كما جاء في **السّفسطائيّ** 249د]، يحتملان الحركة والسّكون.

إنّ ‹أفلاطون› يمرّ هنا إذًا من تعالي الخير إلى "الوجود الجامع الذي يتضمّن كلّ الوقائع في الآن نفسه ويشملها"[5]. فلا داعي إذًا أن نرى فيه روحا **[191]** عاقلة للعالم كما عند ‹دياس› أيام ما كان كتب **تعريف الوجود وطبيعة**

1 - ‹دياس›، **حول أفلاطون**: ص. 556 (AC).

2 - تُقرأ : **تِلِيُوس**.

3 - لعلّ ذلك أصلا ما ورد في **الجمهورية** 511ب حيث الخير هو علّة الكلّ [παντός]. (‹بول ريكور›)

4 - تُقرأ : **تُو أُن كاي تو بان**.

5 - ‹بروشار›، "نظرية المشاركة الأفلاطونيّة حسب **برمانيدس والسفسطائيّ**" ضمن **دراسات في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة**.
Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, Vrin, 1926 (AC).
[وقد ظهر مقال ‹بروشار› أولا في *L'Annee philosophique*, 1907]

المُثل في سفسطائيّ ‹أفلاطون›[1]، لأنّ هذه الألوهيّة لن تظهر إلا بمضاعفة العلّية المتعالية لتكون علية نموذجية وعاملة في **طيماوس** 92 ب، 34 أب؛ ثمّ إننا لا نرى وجه إيفاء تلك النّفس بالتأليف بين الوجود والعقل والحياة؛ وأخيرا يتعين أن ندرك أنّ الحديث لا يحمل على الكلّية عينها في 249 د. وفيما بقي فإنّ ‹دياس› قد أصلح من تأويله في تقديمه [Notice] **للسفسطائيّ**[2].

يظهر من ذلك إذًا أنّ التأويل الأنسب لجملة الأفلاطونيّة يكمن في إعطاء الوجود الجامع في **السفسطائي** مقاماً نظيراً للاعتدال أوللجمال؛ فتعالي الخير "يرتسم" ضمن جملة [totalité] تتقوّم بالتحديدات الجوهريّة **مضافةً** إليها الأنفس العاقلة أي باختصار ضمن المابذاته - المالأجله؛ فلأنّ الخير يعطي المعقول ما به يُعرف والعقل ما به يَعرف كانت ثمة تلك الجملة، ذلك الجامع بين المُثل والأنفس؛ وفي **الجمهورية** 517 ج أنّ الخير "يهب الحقيقة والعقل ويعطيهما". وعندما يتحدّث ‹أفلاطون› عن الوجود الميت فإنّه يتحدّث عما هو بذاته، منكفئ على نفسه، ليس له أن يكون معروفاً لعارف ولا معقولاً من أجل العقول؛ فلأفلاطون أن يصرخ: "أيّ مذهبٍ مخيف ترى نحن قابلون ساعتها أيها ‹الغريب›".

[192] 3. الإلهيّ والصّانع

لقد نظرنا فيما تقدّم في مشكل "الصّانع" في **طيماوس** ‹أفلاطون› [الباب الثاني، الفصل الثالث] من وجهه المعرفيّ الذي انشغلنا به عندئذ أي حلّ معضلة **برمانيدس** حول "مشاركة" المحسوسات للمعقولات؛ وقد توصلنا إلى النتيجة القائلة إنه ليست مشاركة المعقولات بعضها في بعض هي التي تسوّغ هذه "المشاركة" وإنما إضافة علية الصانع الفاعلة والإجرائية إلى العلية الصورية للمُثل.

إنّ تضعيف العلّية هذا يتعلّق مباشرة بفحصنا عن "الإلهيّ" عند أفلاطون، فهو الذي بإدراجه تحليله للنّفس في **فايدروس** ضمن بحثه عن "علّة" الأشياء قد أدرج في نفس الوقت ثاني أكبر المأثورين عن السابقين على ‹سقراط›

1 - Paris, Alcan, 1909 (AC)

2 - Les Belles Lettres, "Guillaume Budé", 1925, p. 288, n. 1. "مجموع الوجود"، كما قال في "تقديمه"، ص. 275 (‹بول ريكور›).

فــي ما يخصّ الإلهــيّ [الفصل الأول، §3] وهو νοῦς ‹أناكســاغورس› الذي "يحكم" الأشــياء جميعاً و"ينتظمها" [**فيلابس**]، فيما يقوله ‹أفلاطون› نفســه. إلا أنّــه قد ظهرت لنا، ضمــن هذا الخطّ الثّاني، بدايةٌ **لشبه تشخيص** للإلهيّ لتبلغ تحليلات من جنس القول بالعناية الإلهيّة نراها عند ‹ديوجنس›، ‹اكسينوفونس› و‹ســقراط› نفســه. بل لنا أن نتســاءل إن لم يكن شبه التشــخيص هذا أمراً قارّا رغم ضموره عند كلّ الســابقين على ‹سقراط›: "يحكُم"، "ينتظم"، "يُمسك"، "يُحيطُ" هي أفعال تكاد تكون شخصيّة لا يستوفيها كلّ الاستيفاء هذا المثال المجــرّد والنكرة: النظام. ومهما يكن فإنّ العلية العاملة للصّانع تكرّس هذا المنزع الضئيل في فلسفة السابقين على ‹سقراط›؛ وليس في ذلك تنازل لفلسفة العامّــة: فالصّانــع كما رأينا متيــن الصلة **[193]** بنظرية النّفــس التي بلغت من النضج ما بلغت في **فايدروس**. كما تشــهد على ذلك **الجمهوريّة**، VI، 507ج وVII 530أ، و**السّياسي** 270أ، و**السّفسطائيّ** 265 ج د.

نقــول ذلك والحــال أنّ ما أثار انزعاجنــا في نظرية العلّيــة ينعكس على نظريّــة الإلهيّ. فالعلّية **المتشخّصة** [*personnalisée*] تأتلف مــع العلّية **النموذجيّة** [*exemplaire*] بمــا لدى الصّانع من "البصر" بالحــيّ العاقل؛ بيد أنّ هذا "البصر"، كمــا قلنا، بمثابــة الطّــرف المؤتلف والمكمّــل لهذا الصّــرح كلّه وكلّ المشــارَكات الســائرة من المعقول إلى المحسوس بآخرة؛ إنّ هذا "البصر" من أمور الإيمان ما دام دالاًّ على طيبة الصّانع. وإنّ هذا اللّغز عينه لَيتّخذ الآن الهيئة التّالية: ما العلاقة بين الإلهيّ والإله؟

ليس ثمة ريب أنّ الأفلاطونيّة فلســفة تخضع شــخصيّة الصّانع إلى نموذجيّة المُثــل وهي، على ذلك، فلســفة تخضــع الإله إلى الإلهيّ [مع التحفّظ بشــأن تشــخيصٍ للخير نفســه أوللواحد ضعيف الاحتمال]. إذ هاهنا يتأتّى مبلغ عبارة **فايدروس** من المعنى: "إنّ النفس تذكُر على قدر طاقتها الأشياء التي تجعل من الإله إلهيّا" (249 ج). ألوهيّة الإله من كونه يتأمّل المُثل والخير وهي، على هذا المعنى الأقصى، ألوهيّة مُشارَكة؛ ولعله قد صح عنده ما وضعته **الجمهوريّة** من

أنّ الخير يهَب المُثل ما به تكون معروفة والعقول ما به تَعرِف؛ فالإله في صالح الوجود وألوهيّة الوجود.

ولنا أن نجد ما يدعم ذلك في أنّ كلّ شحنة الإجلال والخشوع التي أخذتها الفلسفة عن الأساطير والشعائر والأناشيد والأشعار المقدّسة ينقلها «أفلاطون» إلى عالم المُثل لا إلى الصّانع. إذ أنّ الإلهيّ هو المعشوق [194] الأتمّ يتلوه الإله من بعد ذلك بالنظر إلى "الأشياء التي تجعله إلهيّا".

ومن الجهة الأخرى ينبغي أن نسلّم أنّ فلسفة المُثل هذه لا تستوفي ما بالعقل من قوّة الإجلال لكون الخير والصّانع كلاهما - من الأعلى ومن الأسفل - يفيضان عمّا له من الحقيقة [réalité] والمعقولية، وإذا كان الإلهي هو المعقول، فلنا أن نعتبر أمرا فوق إلهيّ، إن جاز القول، وتحت إلهيّ هو الإله أوالصانع على الأقلّ. فعلى هذا المعنى لا الفلسفة الأفلاطونية في الدّين تامّة ولا "نسق" الجدليّة كذلك فيما بدا لنا.

فلعلّ ضرباً من تكميلها يكون بالقول إنّ الصانع هو **مستودع** المثل وأن المثُل ملازمة لهذه النّفس المتميّزة؛ ولئن أمكننا قول ذلك فإنّه تأويل يتجاوز الأفلاطونيّة وإن كانت لا تمنعه أصلاً. فلذلك يتعيّن أن نفلح في توليف أشدّ بين الخير والصّانع؛ فمن البيّن أن مثال الخير "علّة" للمعقول بل للمنظور بحسب **الجمهوريّة**، VII، 517 ب ج؛ إنّه **يعطي** الوجود والمعرفة وعلى ذلك يمكن أن نحاول تقريب مثال الخير من الصّانع[1]؛ فأين قيل إنّ الخير كما الصّانع "ينظر" إلى الأنموذج الكامل؟ تكوّن النصوص حول الخير والنصوص حول الصانع سلسلتين لا جدوى من محاولة التأليف بينهما. فلعلّ في عزوف «أفلاطون» عن وضع المُثل **داخل** النّفس الفاضلة للصانع حرصا على أن ينزع عنها "كل صفة سيكولوجيّة" مثلما ذهب إلى ذلك متأوّلو أثره من الكنتيين المحدثين؛ ولعله بذلك قد فضّل عدم الفصل في وحدة فلسفته الدّينيّة وحدةً تكميلُها من شؤوننا، لم يعد من شؤونه، هيهات !

---

1 - يمكن أن نعاين في نصّ **فيلابس** 22 ج محاولة لذلك التقريب. «مونييه» (Mugnier)، **المرجع نفسه**، ص. 132. («بول ريكور»).

[195] 4. الإلهيّ والآلهة

إلى أيّ درجة يمكن أن تمتدّ نزولاً فلسفة الإلهيّ؟ هي تبلغ الأنفس ولا سيما نفس الفيلسوف بامتياز[1]؛ وتبلغ العالم أيضاً ولكن ‹أفلاطون› لا يوغل في النزول أدنى من **الكلّ** الذي للعالم؛ كوسموس بادٍ في تواتر حركاته الدائريّة. هو "الإله الظاهر" على صورة الإله الذي لا تدركه الأبصار. "هو الإله الغنيّ وهو الأكمل، هو العالم" 68 هـ. إنّ خلود العالم موصولا بخلود المُثل ومتوسّطاً خلود الصّانع أهبط أطراف هذه المنازل التي للإلهيّ. وقد يقول قائل إنّه ليس بوسعنا أحسن من ذلك! فليكن. إذ ما الذي بقي دون التحام بالإلهيّ؟ ألا إنها الآلهة تحديدا! لا أنّ ‹أفلاطون› يجهلها، ولكنها من بنات الأسطورة لا من القول الفلسفيّ.

إنّ التراث الدينيّ الذي ينهل منه ‹أفلاطون› والسابقون على ‹سقراط› قد كان يحتمل إحالة على الآلهة أهملناه تماماً: فيها التجاء **لوظيفتها الأخرويّة موصولة بمصير الإنسان**. لقد كان هذا المأثور يتداول مسائل الحاكم المطلق ومحكمة الموتى والحساب الآخير والتكفير الأبدي والجزاء الذي لا استئناف له. وهذا الرسم الذي يمكن اعتباره عند الإغريق رسماً قضائيّا أورسم الحساب، قد كان أقرب أحيانا، ولاسيما ضمن التقليد الذي ينقله ‹أفلاطون›، إلى الحلول الذي يجعل بيد القضاة حكم المسخ الخاسف على الأشرار وأقرب إلى التصور الخرافيّ [196] لما يناسب هذه الآخرة من "المنازل" متفاوتة المطابقة مع طوبوغرافيا عالمنا الحسّي المنظور بالجملة.

ما الذي استفاده ‹أفلاطون› من نُقلة هذه الأساطير؟ ينبغي ألاّ نبحث في الأساطير الأخرويـة الكبرى (**غورجياس**، 522هـ - 527هـ؛ **فيدون**، 107د - 115أ؛ **الجمهورية**، X، 614أ - 621د؛ **فايدروس**، 246أ - 257ب) عن توسيع فلسفته في الإلهيّ؛ فهي لا تضيف شيئا إلى مذهبه في الوجود وإنما إلى معرفة النفس وهي جزء من "رُقيا" النّفس لنفسها لتهتدي إلى ما هو خير لها و"لتعتني" بنفسها. هذه الأساطير تنتمي إذًا إلى إعداد النفس وليس إلى أنطولوجيا

1 - لقد أهملنا هاهنا الوصف الإلهيّ للنفس: إن أنطولوجية النفس قد تؤلف بحثا آخر. (‹بول ريكور›).

الكوسموس. فلذلك السبب القاطع لم تكن الآلهة، وهي جزء من أساطير الحساب والغفران، ليُسأل عنها من حيث هي موجودات؛ بل هي منصهرة في هذا النّداء وفي مسار النّفس هذا الذي تمدّه الآخرة برموزها وبقَصَصها.

ذلك ما يتيسّر بيانه بأفضل وجه في ‹غورجياس›؛ فالإله يقوم بمهمّة الكشف للمقام الحقّ لكل نفس في ختام حياتها؛ وهو إنما يقرأ عليها آثار أعمالها: هاهي النفس الشريرة قبالته "تتقطع أوصالها وتتقرّح بما أتت من الزّور والبهتان وما تركته عليها سيرتها..." (522أ). فعلى هذا المعنى ليس يمكن أن يحكم علينا أي **كائن** من الخارج: "إنّ أبناء **زوس**، كما يلاحظ ‹غولدشمدت›، إنما ينطقون بحكم كنا أول من قضى به على أنفسنا". وإذا ما نقلنا هذا النظر المرسل على الموتى بحسب منظور الأحياء تبدّى لنا الإله الذي يحاسب النّفس عارية كما لو كان وجها للنظر الفلسفي ينفذ إلى ظواهر العالم ويميّز، إن صحت العبارة، المرتبة الأنطولوجية التي للنفس العادلة عن **[197]** النفس الظالمة؛ فالمحاسبة هيئة للنفس وحدها قبالة الخطيئة وحدها.

ولعلّ مهمة الكاشف هذه أظهر في حالة المسوخ الخاسفة؛ إن قَصص الحيوان [Bestiaire) التي أشار إليها ‹أفلاطون› قبل ‹بروغل› [Brughel] و‹ج. بوش› [J.Bosch] مؤلّفٌ على شاكلة تُظهر هيئة الأنفس في رمزيّة الأجسام.

فمن أجل ذلك كان للآخرة أثر الحقيقة ضمن معرفة أخلاقية للنفس بنفسها. فـ‹أفلاطون› يُعيد وضع الأساطير الأخرويّة في منظور **عمليّ** يختصّ بالبحث عن العدالة بين الأحياء: "أما بالنسبة إليّ، يا ‹كاليكلاس›، فإني أصدّق هذه الحكايات وإنّه عهدٌ عليّ أن أضع بين يدي الحاكم نفساً ليس أطهر منها" (526د). بل الأحرى أنه من زاوية المسؤولية السياسية للفيلسوف يُندَّد بالطاغية في طبعه الحقّ - أعني في فساد ماهيّته - بفضل الحساب الذي يفضحه بين النّاس؛ وإذا بـ‹سقراط› يستنتج: "فمتى دأبنا جميعاً على هذه الرّياضة بما يفي أمكننا، بحسب ما يبدو لنا، أن نباشر السياسة حينئذ" (527د).

وإننا نلتقي نفس النبرة العملية والأخلاقية فيما سوى ذلك من أساطير الآخرة: "لا مفرّ ولا منقذ إلاّ أن تصبح الأفضل والأحكم." (**فيدون**، 107 ج د)؛

إنّ منـازل الجحيم التي أجادت وصفها **فيـدون** أيما إجادة هي كما لو كانت إسـقاطا تخييليا للمنزلة الفعلية للنفس أفضلها وأرذلها في مشـهد مناسب، في "المُقـام الذي هـو أنسـبُ لهـا" [πρέπουσαν οἴκησιν، 108 ج)[1]. غير أنه لا شـيء يدلّ على أنّ آلهة الحسـاب، التي ألحِقت علـى نحو جانبيّ **[198]** بهذا القصص الفلسـفي، بمقدورها أن تتصل بالبحث عن الإلهيّ، **من حيث هي موجودات**، سواء كان هذا الإلهيّ مثالاً أوخيراً أوصانعاً [بل ونفسا، إن جازت لنـا الإضافة]. ولم تجْر محاولـة لنقل هذه الآلهة "الأخرويّـة" اللهمّ إلا ما تعلّق بمسـتوى "الموعظة" أي بضرب من الظن المسـتقيم. إنّ المنظومة الأسـطوريّة التـي تنتمي إليها هـذه الآلهة هي هذه الرُّقيا الشـعريّة التي تحمل في نشـيدها الباطن وعظاً منثوراً يسـير على هديه الفيلسـوف. هي التي يكتمل معناها، وما هو بالمعنى الفلسفي، باسـتواء الحكمة والموت في نهاية الأمر استواءً لطالما كنّا على مقربة منه[2].

---

1 - تُقرأ : **بربيوسان أويكاسين**.

2 - إن شاء القارئ أتمّ هذا الدرس بقراءة **النواميس والإبينوميس** وسائر الوثائق حول التعاليم المتأخرة لـ«أفلاطون، مما نأسف لأننا لم نأخذه هاهنا بعين الاعتبار. (بول ريكور).

[199] II.

أرسطو

[201] مقدمة

إنّ العلاقات بين ‹أفلاطون› و‹أرسطو›، التي ننظر فيها في هذا المقام من جهة نظرية الوجود، هي بشكل خاص أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأولى. سيهون الأمر لو كانت الأفلاطونيّة هذه الواقعية الساذجة التي رسمها ‹أفلاطون› نفسه بملامح "أصدقاء الصور" في **السفسطائي** ولو كان ‹أرسطو› مجرد نقيض له أعني صديقاً للأرض. سيُختزل التقابل إلى ما يكون بين فلسفة في "الماهيات" وفلسفة في "الجواهر" مع التسليم فضلا عن ذلك بأن مركز الثقل في الفلسفة الأرسطية للجوهر هو الجوهر المحسوس والمتحرك. بيد أن الجوهر الأرسطي يسمى "الـ**أوسيا**" – كلمة مشتقة من اسم مفعول تمحض لاسم المصدر: ;τò ὄν، الوجود: إنه إن جاز القول تعيين لمؤشره الأنطولوجي إذًا؛ زائدا إلى ذلك أن ما يجعل "موجودية" هذا "الموجود" (حتى نترجم عن اللسان الإغريقي مباشرة) إنما هي صورته، **الأيدوس** [*eidos*] الذي له؛ وهذه الكلمة التي ننقلها بكل أسف إلى المثال عند ‹أفلاطون› وإلى الصورة عند ‹أرسطو›، هي ذاتها التي يجب أن تخفي في الوقت نفسه اتصالا وتقابلا أدقّ مما يظهر بادئ الأمر بين ‹أفلاطون› و‹أرسطو›. وليس ذلك حتى الآن بالأمر الأهمّ، فلا الأنطولوجيا الأفلاطونية ولا الأنطولوجيا الأرسطية يمكن أن تختزل في نظرية في المثل أوفي الصور. إن مفتاح "الماهوية" [essentialisme] **[202]** الأفلاطونية و"الجوهرية" [substantivisme] الأرسطية يجب البحث عنهما فيما هو أبعد من ذلك.

ولقد رأينا أنّ التفكر في اللغة، في المعاني المطابقة التي يستلزمها القول الصائب، قد أفضى بأفلاطون إلى أنطولوجيا من الدرجة الأولى خصصناها بعبارة المثل بوصفها وجودات أو موجودات [ὄντα]. غير أن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى تتضاعف ضمن السؤال: ماهو وجود المثل، إذا كانت المثل

موجودة؟ ولقد رأينا ما كان من استحالة الوجود إشكالا في **البرمانيدس** وجدلا في **السفسطائي** بمجاورة لنقيضه، مثل "الغير". ذلك ما يبعد بنا أشواطا عن الماهوية الساذجة لأصدقاء الصور.

غير أنّ ‹أرسطو› لم يكن أقلّ أصالة بل لعلنا نقرّ أنه كان أكثر أصالة [من أفلاطون] من أجل أنه لم يبتدئ بواقعية المعاني ولم يتوقف عند الطور الأوسط "للوجود الحقّ"، للـ ὄντως ὂν، بل اتجه رأسا نحو فلسفة في الوجود من حيث هو وجود ὂν ᾗ ὄν إذ صار بذلك قد وضع مسألة الوجود نفسها وهو الفيلسوف المحسوب على العينيّ وعلى المتحرك، راصد الحيوان والدساتير المدنيّة.

وإذًا فإنه ثمة مستوى للأنطولوجيا حيث يلتقي ‹أفلاطون› و‹أرسطو› التقاء غير منتظر بل عسيرا حيث تتبادل الأدوار مواقعها.

ولكن من أين نبدأ؟ ذلك أنه من غير اليسير فضّ مشكلة "نظام الحجج" عند ‹أرسطو›. فكتاب **مابعد الطبيعة** يُعرض بترتيب تعليميّ يحجب الغرض الرئيس لـ‹أرسطو›. وإذًا فإنه سيتعين علينا بادئ الأمر فحص مسألة النظام هذه ضمن **ما بعد الطبيعة: [203]** وسنتخذ دليلا لنا تأويل ‹فرنار ياغر›[1] الذي يقترح استبدال هذا الترتيب التعليمي المتأخر والمشوش والمشحون كثيرا، استبداله بترتيب **تطوريّ** أو بترتيب زمنيّ. ونحن نأمل أن نبيّن أنّ هذا الترتيب التطوريّ، لا ينأى بنا عن الترتيب النسقي الذي بإمكاننا استخراجه بشيء من الانتباه من الترتيب المدرسي. إنما يفضي بنا إليه قبل كلّ شيء. وإننا، بفضل ‹فرنار ياغر›، بتنا أحسن فهما لما كان على ‹أرسطو› أن يتغلب عليه من المصاعب من أجل إدخال المحصلات القديمة لأنطولوجيا ذات سمة ثيولوجية غالبة، ضمن المشروع الجديد لأنطولوجيا عامة محورها قائم على مفهوم "الوجود من حيث هو وجود".

سنخصص بابنا الأول إذًا لهذا المشروع: العثور على **البرنامج "النسقي"** لـ‹أرسطو› في كتاب **مابعد الطبيعة** وذلك باتخاذ سبيل **التأويل "التاريخي"**.

---

1 Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, Berlin 1923, trad. angl. 1934 et 1948 (PR). [Trad. fr. : *Aristote. Fondements pour une histoire de son evolution*, trad. fr. par Olivier Sedeyn, Paris, éd. de l'Eclat, 1997.

ويبدو أنّ طبعة أوكسفورد الانقليزية (سنة 1948) والتي انجزتها ‹روث ياغر› قد تم تنقيحها مقارنة بطبعة برلين التي كانت صدرت سنة 1923. وهي الطبعة التي يستشهد بها ‹ريكور› على ما يبدو.]

كذلك الشأن مع أطوار نمو التصور الأرسطي للفلسفة الأولى إذ ستفضي بنا إلى الغرض الرئيس لهذه الفلسفة: نظرية الوجود من حيث هو وجود.

سيتضمن هذا الباب الأول أربعة فصول؛ نستخرج في أولها نتائج المنهج التكويني الذي طبقه ‹ف. ياغر› على **المدونة الأرسطية**. أما في الفصلين الثاني والثالث فسننظر في الكيفية التي أعدّ بها ‹أرسطو› بطريقتين متواترتين تاريخية وإشكالية نظريته في الوجود في [204] كتابي الألف الكبرى والباء من **مابعد الطبيعة**. سنجرب في الفصل الرابع تأويل هذه النظرية نفسها كما عُرضت في كتابي الجيم والهاء. وبذلك نبلغ الدرجة القصوى للتأمل الأرسطي حول غرض ما بعد الطبيعة. فعند هذه الدرجة يبقى كتاب **مابعد الطبيعة** على حال البرنامج دون أن نتبين في هذا المستوى إن كان إنجازه على قدر العزم. ونحن لا نرى بخاصة إن كان مشروع الأنطولوجيا العامة، القائم على محور الوجود من حيث هو وجود، يمكّن من تدارك النتائج الضاربة في القدم للثيولوجيا وتحصيلها وإدراجها تحت عنوان الإنجاز والملء. إن هذا هو السؤال الذي يسمح المنهج التاريخي بطرحه طرحا حسنا إذا صحّ أن هذه الثيولوجيا وهذه الأنطولوجيا تمثلان حقبتين من فكر ‹أرسطو›. إلا أن التاريخ لم يعد بوسعه الحسم إن تضارب هذان البرنامجان أو إن كان الأحدث منهما والذي هو الأشمل أيضاً والأكثر أصالة يستطيع أن يستوعب الأقدم الذي هو الأدق أيضاً والأكثر تحديداً.

أما الباب الثاني فسيخصّص لإنجاز برنامج الفلسفة الأولى ضمن نظرية في الجوهر الأول، "المفارق" و"اللامتحرك". هذا الإنجاز وحده هو الذي بإمكانه أن يقرر تماسك النسق الأرسطي. فنظرية الجوهر المحسوس ستظهر لنا حينئذ بوصفها "مرورًا من الأسفل" (le détour par en - bas) إن جاز القول، والتي [205] شأنها أن تمهد لإنجاز برنامج الأنطولوجيا: سنخصص لها فصولاً ثلاثة حتى نبيّن بالتتالي أن الجوهر لا يتقوّم في آخر الأمر في جوهريته بالمادة – رغم الحجج التي تدفع إلى هذا المعنى [الفصل الأول] وإنما بصورته [الفصل الثاني]. سنفهم أحسن الفهم عند هذا الحد من التأمل مقدار قرب ‹أرسطو› من ‹أفلاطون› رغم اختلاف فلسفته في الواقع. إن إهمال ‹أرسطو› لفردية الأشخاص

سيؤكد أن «أرسطو» هو فيلسوف المعقولية لا الكيان [existence]. فحينئذ يكملُ استعدادنا لمباشرة السؤال الذي تأجل بغير انقطاع وتقربنا منه وأعددنا له: هل الأنطولوجيا الخاصة "للإلهي" أوالثيولوجيا هي بعينها إنجازٌ للأنطولوجيا العامة "للوجود من حيث هو وجود"؟

وإنّا نأمل أن نبيّن أنّ «أرسطو» قد اعتقد ذلك وأثبته بنحو جزئيّ، ومع ذلك فإنه يتوجب القول إلى أي حدّ كان هذا النجاح الجزئي للبرنامج الكبير **لمابعد الطبيعة**، حسب كتابي الجيم والياء، إخفاقا جزئيا.

إن مسألة تفكيك كتاب **مابعد الطبيعة** بواسطة المنهج التاريخي والحق في استبدال ترتيب نسقيّ (وهو نفسه المشوش بترتيب مدرسي) بترتيب زمنيّ كلّ ذلك لن يُبتّ في أمره إلى حد الفصل الأخير من هذا الدرس[1].

---

1 - ينبغي أن أقرّ بالفضل لأعمال «مانسيون» [Mansion، **مدخل إلى طبيعيات أرسطو** *Introduction a la physique d Aristote*]، «لوبلون» [LeBlond، **المنطق والمنهج عند أرسطو** *Logique et Méthode chez Aristote*] «روس» [Ross، مدخل وتعليق على نشرته **لمابعد الطبيعة** Introduction et commentaire à son édition de la *Metaphysique*]، «روبان» [Robin، **أرسطو** *Aristote*]، «تريكو» [Tricaud، مدخل وتعليق على ترجمة **مابعد الطبيعة** في جزأين *Methaphysique* Introduction et commentaire à la traduction de la] وخاصة «أوينس» [Owens، **نظرية الوجود في مابعد الطبيعة** لـ«أرسطو»، تورنتو، 1953 *The Doctrine of Being in the Metaphysics of Aristotle*, Toronto] الذي أدين له بالتأويل الذي قدمته هاهنا للترتيب النسقي لكتاب **مابعد الطبيعة** لـ«أرسطو». («بول ريكور»)

[207] القسم الأول

الوجود من حيث هو وجود



[209] **الفصل الأول**

التأويل "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو

ما الذي يمكننا توقعه من تطبيق المنهج "التكويني" على أثر ‹أرسطو›؟ الشيء الكثير ولكن ليس كلّ شيء.

الشيء الكثير: أعني فهما أحسن **للتوترات** التي تخترق هذا الأثر الذي يتبدئ أول الأمر وكأنه كتلة غير زمانية مؤلف من أجزاء متعاصرة في الظاهر. ولكن ليس كلّ شيء: أي تعويض تأويل نسقيّ بتأويل تاريخي.

لننظر في هذا المنهج وهو بصدد العمل.

إن المنهج التكويني، الذي كان قد أعطى نتائج شديدة الحسم لإيضاح ترتيب **محاورات** أفلاطون، لم يقع تطبيقه إلا في وقت متأخر على **المدونة الأرسطية**. يعود الفضل إلى ‹بونيتس› [Bonitz] وبخاصة إلى ‹فرنار ياغر› في محاولة العثور على **رسم تطور** لأثر ‹أرسطو› وتجديد فهمه تجديدًا عميقاً.

1. وضع المدونة الأرسطية

ورد إلينا أثر ‹أرسطو› عبر النشرات الاسكندرانية التي ابتدأت في القرن الأول ق.م. بفضل أحد المشائين من رودس: ‹أندرونيكوس› [Andronicos] في حالة تميزها سمتان حاسمتان:

[210] أ. **الأمر الأول:** أنه أثر مخروم تنقصه كتابات الشباب من العهد الأفلاطوني التي شأنها أن تبين لنا **المرور** من ‹أفلاطون› إلى ‹أرسطو›. هذا الأمر

الأول يزيـن لنا الأخذ بظاهر ‹أرسـطو› وكأنّه نسـيج وحـده (monolithique) منقطع من البداية عن ‹أفلاطون›. بيد أن ‹أرسـطو› قد قضى عشـرين سنة صحبة ‹أفلاطون› من سنّ 17 سنة في 365 إلى حد وفاة ‹أفلاطون› في 348/7؛ وإذًا فالذي استقل بنفسه رجل سنه قريبة من 40 سنة. ذلك حدث فريد في تاريخ الفلسفة، كمـا يلاحـظ ‹ف. ياغر›، أن يكون رجلا وهو شـديد الاعتراض على معلمه بطبعه الفلسفي قد بقي ردحا طويلا من الزمن في ظل عبقريته. إن خبرته بالعالم الأفلاطونيّ قد مكنته من امتلاك عالمه الخاص بضرب من الضغط المحرِّر. زائـدا إلى ذلـك أن هذا العهد الأفلاطونيّ قد امتد إلى مـا بعد وفاة أفلاطون. تعبـر مغادرتـه للأكاديمية بلا شـك عن نزاع مـع خليفة ‹أفلاطـون› [صهره ‹سـبيزيبوس›[1] Speusippe] أكثـر مما تعبر عن قطيعة مـع الأكاديمية برمتها. لقد هاجر إلى آسـوس صحبة أفلاطوني من أثينا وبعض النواب من الأقاليم عن الأكاديميـة إلى حـدّ ذهابه إلى بـلاط ‹فيليبوس› Philippe فـي 343/2 حيث أصبح مربي ‹الإسـكندر الصغير›. كلّ شيء إذًا يدفع بنا إلى الظن أن ‹أرسطو› "قد قبل تعليمات ‹أفلاطون› بسـعة نفس وأن الجهد لكشـف علاقته الشخصية بها قد شغل حياته كلها وأنه هو مفتاح تطوره."[2]

[211] هو ذا إذًا أثر **مخروم** لا يمكّننا أن ندرك كيف أن أثر ‹أرسـطو› قد تولد من "الفتنة" الأفلاطونية [إشارات: **مابعد الطبيعة**، الألف 3، 984 ب 8 - 11 وخاصّة **أخلاق نيقوماخوس** 1096أ 13 - 17].

إنّ الأفلاطونية التي كان ‹أرسطو› يخالطها ليست تلك التي في **المأدبة** وفي **فيدون** وإنما هـي أفلاطونية النقد الذاتي والجـرئ **للبرمانيدس**. يجب أن نسـتحضر ‹أرسـطو› وقد تدخّل بشـكل مضاعـف في الطّـور المتأخّر للأفلاطونيـة. فمن وجه لابدّ أنه اشـترك في الطـور التجريدي والمنهجي الذي كان قد ابتدأ مع وفاة **ثياتيتوس** في 369. إن النقد الذاتي **للبرمانيدس** إنما هو بنحو ما جزء من هذا المتاع المشترك بين ‹أفلاطون› و‹أرسطو›. وفي

1 - يحتوي الدرس هاهنا على خطئين صغيرين : فقد رسم عن زلة قلم لا محالة-اسم ‹سبيزيبوس› هكذا Spensippe عوضـا من Speusippe. ثم ان هـذا الأخير قد قيل عنه انه صهر ‹أفلاطون› وهو في الحقيقة حفيده. وقد ترأس الأكاديمية خلفا لعمه في سنة 348.

2 - ‹ف. ياغر›، **أرسطو**، **المرجع نفسه** 13 (AC).

كلّ الأحوال فإنّ ‹أرسطو› في هذا المستوى يتورط في جدل مع ‹أفلاطون›. أمّا من وجه ثان فإنّ ‹أرسطو› قد اضطرّ للتعامل مع تطور الأفلاطونية في اتجاه ثيولوجيا فلكية بإمكاننا اقتفاء أثرها على طول المحور **طيماوس – النواميس – الإبينوميس** [والتي لم نتحدث عنها في الدروس السابقة].

من الجوهري أن نأخذ في الحسبان هاتين السمتين: النقد الذاتي لميتافيزيقا المثل وتطور الثيولوجيا الفلكية. ذلك أن "**الأرسطو** المفقود" لا بدّ أنه كان شاهدا في الوقت نفسه على انهيار نظرية المثل وعلى انتصار الثيولوجيا الفلكية. فالظاهرتان متصلتان بعضهما ببعض إذ حين تغيب السماء المعقولة تبقى السماء المنظورة لآلهة الكواكب وأما "الجدلية" فتخلّي مكانها "للثيولوجيا". وإنّا نجد إلى حدّ **مابعد الطبيعة** [كتاب اللام] أثر أفلاطونية ‹أرسطو› هذه على "ثيولوجيته".

ولكن ماذا بقي من هذه الحقبة الأفلاطونية؟ بضعة نُثارة. ومع ذلك فمحاورات ‹أرسطو› لم تكن في العصر القديم معروفة فقط وإنما كانت هي المعروفة وحدها حيث بقيت الدروس مجهولة أوتكاد. بعض هذه المحاورات مثل [212] **المناشدة** [*Protreptique*] كان لها حظ عظيم حيث كانت منوالا لكتاب **هرتنسيوس** [*Hortensius*] لـ‹شيشرون› الذي كان له الفضل في تنصّر ‹أوغسطينوس›. أما ذروة هذه المرحلة فتمثلها محاورة "**عن الفلسفة**" التي بقيت بعض المقاطع الأساسية منها يسهب في ذكرها ‹شيشرون› **في كتابه في طبيعة الآلهة** [*De natura Deorum*] والتي بقيت إلى حد نشر **مابعد الطبيعة** بواسطة ‹أندرونيكوس› المدخل الوحيد لفلسفة ‹أرسطو› ولاسيما عند الرواقيين و‹أبيقور› [الأمر الذي يفسر السهولة التي انساق بها هؤلاء إلى نزعة تلفيقية]. كان على المحاورة أن تكون بيانا يعلن عن القطيعة مع النظرية الأفلاطونية في المثل بعد وفاة ‹أفلاطون› ولعل ذلك كان إثر جدل طويل داخل الأكاديمية وخارجها [وخاصة حول المثل - الأعداد]. غير أنّ هذه المحاورة تشهد أيضاً على سمتين رئيسيّتين لمرحلة الانتقال:

- أولاً من جهة الجهد لتأليف تاريخ للفلسفة يرمي بجذوره في شرق المصريين والكلدانيين والإيرانيين ["المجوس"] وعند "لاهوتيي" الحكمة

الإغريقية المجيدة [الأورفيون، ‹هزيود›، الحكماء السبعة والتقوى الأبولينيّة]. إنّ المعنى العميق لهذه التّجربة التّاريخية إنّما يتمثل في بيان معاودة لا تنتهي لنفس الحقائق. كلّ تأسيس instauration هو استعادة تأسيس (restauration) [كذلك كان ‹سقراط› إزاء الديانة الأبولينية].

- تتصل السمة الثانية بسابقتها: فتضخم الثيولوجيا الفلكية الذي انحاز بـ‹أرسطو› إلى جانب **الإبينوميس** تبرره هذه المعاودة [شأن ‹شوبنهاور› يعيد اكتشاف ‹زرادشت›]. إنّ لـ‹أرسطو› هذا في تاريخ الفكر الهليني نفس الوزن الذي لـ‹أرسطو› صاحب المصنفات. ذلك أن ثيولوجيا الكواكب [théologie stellaire] قد جعلت منه "المؤسس الحقيقي للدين الكوني للفلسفات الهلّينية التي، بتحررها من المعتقدات العامية، [213] كانت تبحث عن موضوع لتقواها في الأجرام السماوية[1] لا غير". (‹فرنار ياغر›، 138). فهو إذًا الوسيط المكره بين ديانة الكواكب عند أصحاب الأكاديمية والثيولوجيا الرواقية[2].

يستكمل ‹أرسطو› عقد الحلف بين الثيولوجيا والفلك [وقد كانت **النواميس** جعلت مخالفة المذهب الرسمي في الفلك مطابقة للإلحاد] قالباً بذلك الحلف القديم بين الفلك وبين الروح الوضعي. غير أن الترقية الدينية للسماء موازية تماماً لانحطاط المُثل[3].

ب. **الأمر الثاني**: لا تظهر المدونة الأرسطية بوصفها أثرا مخروما فحسب وإنما كذلك بوصفها أثرًا فسخت نشراته الأولى تطوره الداخلي. إنها تظهر

1 - **المرجع نفسه**، ص. 138 (AC).

2 - راجع حول ذلك: ‹مورو›، كتابه: **نفس العالم من أفلاطون إلى الرواقيين**: *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939 (AC).

3 - راجع مناقشة الكرونولوجيا المتعلقة بكتاب **في الفلسفة** (-peri filosofia)، والتي أنجزها ‹نوينز›:
F. Nuyens, *l'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, éd. de l'Institut superieur de philosophie, 1948, p. 100-106, et Moreau, id., 114-129(PR).
وقد أورد الدرس: *Le problème noétique dans la psychologie d'Aristote*, p. 100-106. وهذا الكتاب لا يوجد على حد علمنا.

على شاكلة مجموع من الدروس والرسائل مجعولة للتدريس [ومن ذلك جاء اسم الكتابات "السماعية" [acroamatiques من *acroasis* = فعل السماع] والتي، بخلاف المحاورات المفقودة، لم يقع نشرها [لنلاحظ هذا الوضع الغريب: فالأخلاف، والرواقيون منهم بخاصة، قد عرفوا «أرسطو» الأفلاطونيّ الذي فقدناه ولم يدركوا «أرسطو» صاحب المصنفات الذي هو صاحبنا].

ليست هذه المصنفات سرّية إذ كان لها قدر تعليميّ. أما ترتيبها الداخلي فهو نسقيّ غير تاريخي أبدا [بحسب المواد لا بحسب فترات [214] التأليف]: المنطق، الطبيعيات، الفلسفة الأولى، الأخلاق، السياسة، البلاغة، الشعر.

تجري الأمور كما لو كان «أرسطو» قد توقّف عن التفكير بين خروجه من الأكاديمية في 348/7 وتأسيس اللوقيون [Lycée] في 355، وكما لو كان هذا الأثر قد طلع دفعة واحدة في ثلاث عشرة سنة أشرف فيها «أرسطو» على اللوقيون: "جمام" ثلاث عشرة سنة بعد "فراغ" اثني عشرة ! [أثار موت الإسكندر في 323 عودة قوية للحزب المناهض لمقدونيا وتهديدا لـ«أرسطو» المتهم بالكفر مثل «سقراط» وقبله «بروتاغوراس» و«أناكساغورس». هرب «أرسطو» إلى «خالسيس» [Chalsis] ليموت فيها بعيد ذلك].

من ذلك ينشأ مشكل: كيف نعيد إدراج الزمان والتاريخ في ركام من المصنفات تعمد ناشروها ترتيبها نسقيا حسب الأغراض؟

لا يسهل علينا [حلّ] هذا المشكل بل لعلّه يشتدّ بما اضطلع به الشرّاح من الدّور وبما رسّخه التراث من استعمال لـ«أرسطو» [هؤلاء الشّراح الذين بلغنا عملهم تنتظم طبقاتهم من القرن الثاني إلى القرن السادس (ولاسيما السادس)] وهم غالبا من الأفلاطونيين المحدثين المنشغلين بالجمع بين «أفلاطون» و«أرسطو»، ثم يأتي العرب، ثم «ألبير الأكبر» ثم «القديس توما». همّهم غريب عن التاريخ تماماً. وفي حين أنّ «أرسطو» قد حدّد موضعه تاريخيا بل "اخترع مفهوم التطور في الزمان" [«ف. ياغر»]، نجد أن التراث قد حشره في النسق. على ذلك اتفق الجميع بل حتى خصومه افرطوا في المطارحات والنظريات

المنبتّة عن كلّ قانون تطوري. إن ‹أرســطو›، كما يقول، هو "الوجه الكبير الأوحد للفلسفة والأدب القديم الذي لم يعرف إحياء [renaissance] قط"[1].

[215] 2. المعنى العام لتطور مابعد الطبيعة عند ‹أرسطو› [حسب ‹فرنار ياغر›]

إن ‹فرنار ياغر›، بعد ‹بونيتس› والحق يقال، هو الذي حاول بشكل نسقي ابتناء تأويل لـ‹أرسطو› بواسطة مفهوم "التطور" [وهو الذي تأثّر كثيرا ‹بغوته› Goethe: الشكل الذي يصدر عن تطور ما]. أما المعنى العام للمشروع فيتمثل في:

1. وجود أفلاطونية أولية ودائمة عند ‹أرسطو›؛
2. خروج تدريجي للأرسطية من البوتقة الأفلاطونية؛

ملحوظة: هذان الأمران متصلان بعضهما ببعض: أفلاطونية أولية وتطور عضويّ.

ذلك أن ‹أرسطو› بلا تاريخ هو أيضاً ‹أرسطو› مضاد للأفلاطونية.

لقد تركز جهد ‹ف. ياغر› على نقطتين رئيسيتين:

- إعادة تركيب "‹أرسطو› المفقود" لتحديد نقطة الانطلاق [وقد وصفنا هذا الوضع في الفقرة الأولى]؛
- العثور ضمن الهيكل النسقي على آثار الترتيبات المتعاقبة التي تمكن من همزة وصل بين "أفلاطونية" ‹أرسطو› و"أرسطيته".

لقد أفضى هذا الجهد في المقام الأول إلى استخراج "**ميتافيزيقا أصلية**" [*Urmetaphysik*]؟

أ. تطور مشكل الوجود

بمقدورنا أن نقول مباشرة، دون الدخول في تفصيلات استدلال ‹ف. ياغر›، ما لا يتعلق بالميتافيزيقا الأصلية والذي يهمّ بحثنا عن معنى الوجود عند ‹أرسطو›. وفي المقام الأول مجموعة مقالات Z-H-Q الزاي – الحاء

1 - ‹فرنار ياغر› **المرجع نفسه**، ص. 5

– الطاء. [216] وهـي المجموعة التي تقارن نظرية **الجوهر المحسـوس** أعني الصور الغاطسة في المادة.

أما القسـم الثاني من هذه الدروس المخصصة لـ‹أرسطو› فستبيّن أنه هاهنا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأرسطية حقا، ففي حين أن ‹أفلاطون› يبتدئ **بمعاني اللغة** يبتدئ ‹أرسطو› بالواقع في **فرديته** الفيزيائية إن لم يكن في تشخصه.

لقد أدرك ‹أرسطو› شيئا فشيئا أنّ نظرية الجواهر المادية والمدركة بإمكانها التوطئة لنظرية جديدة في الوجود والانخراط في البحث الفلسفي.

إنّ **مشكل الوجود**، قبل التعديل الذي استوجبه إدماج نظرية الجوهر (الزاي، الحاء، الطاء)، يتعلق بالنظر في مدى وجود **واقع وراء الحسّ**؛ هذا السؤال أفلاطونيّ في صياغته بالذات وهو يظل أفلاطونيا في إجابته إن أخذنا في الحسبان أن الثيولوجيا [فلكية كانت أم لا] أخذت مكان نظرية المثل. كذلك كانت الميتافيزيقا "ثيولوجيا" [بشكل أدق "ثيولوجيا فلكية"]. البحث عن الوجود يعني البحث عن وجود **واحد** [أو عن وجودات]. إنّ إدخال نظرية الجوهر ستعيد التوازن إلى معنى الوجود بتطعيم الفلسفة بكائنات حسية أصيلة. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود سيستبعد إلى ماوراء التفرقة بين المحسوس ومافوق المحسوس، وستتحول الميتافيزيقا إلى أنطولوجيا. إنّ نقطة النهاية من وجهة النظر التاريخية هي إذًا ما كنا نعتبره نقطة البدء من وجهة النظر النسقية، أي النظرية الشهيرة في "المعاني المتعددة للوجود" (هـ: 2 – 4)، مقالة الهاء التي يغلب عليها مفهوم "الوجود من حيث هو وجود" المفصول بالجملة عن مفهوم الوجود الأسمى، فوق المحسوس. هاهنا يتوجب البحث عن التأليف الأخير والهش للأرسطية: [217] ضمن ضرب من "الفينومينولوجيا الأنطولوجية" حسب عبارة ‹ف. ياغر›؛ هذا الإيضاح للمعاني المتعددة التي يقال بحسبها الوجود هو الذي سيمكن من إدراج نظرية الجوهر في الفلسفة الأولى.فلذلك ندرك لم اتخذ المقطع هاء: 2 – 4، وهو "**الرافع**" لكامل كتاب **مابعد الطبيعة**، هذا الموضع **إثر** المقدمة الكبرى

من مقالة الألف إلى الهاء 1، وقبل الجزء الرئيس المخصص للجوهر (الزاي، الحاء، الطاء).

كذلك تظهر قدرة هذه الأنطولوجيا الرئيسة على الهيمنة على كمالات التغير [حسب نظرية الجوهر] وعلى الفعل المحض للعقل الإلهي في الوقت نفسه "الذي تبقى ضمنه النظرية الأفلاطونية العتيقة في الصورة المتعالية وغير المادية ذات وضع ختامي ولم تعد تشغل مركز الاهتمام بعدها"[1]. إننا ندرك خصوبة المنهج التكويني: فهو يعطي البحث مسارًا مأسوياً ويوفر مفتاحا **لتوترات** محجوبة ببراعة بين أنطولوجيا [نظرية الوجود من حيث هو وجود] وثيولوجيا [نظرية الموجود الأسمى].

ب.ما يدخل في هذه **الميتافيزيقا الأصلية**

مقالة الألف: موجز لتاريخ الفلسفة يتضمن نقد المثل الأفلاطونية (الألف 9). لا يزال «أرسطو» يستعمل ضمير المتكلم "نحن" كما لو كان أفلاطونيا بعد. خلافا لذلك فإن النقد الثاني للمثل (الميم 4 – 5) يشهد على قطيعة حاصلة حيث اللهجة أحدّ وأكثر تحقيرا. ومع ذلك فإن كتاب الألف الكبرى يظهر وقد قام بعدُ بجرد لحجج تم تمتينها من قبل.

فالموازاة مع كتاب "**باري فيلوصوفياس**" لافتة من جهة استعمال المنهج التكويني لتأسيس نظرية في "العلل".

[218] **مقالة الباء:** تضطلع بإعداد برنامج الفلسفة الأولى وقد سماها "العلم الذي نطلبه" ولا يعلن عن نظرية الجوهر المحسوس في مقالات Z, H, Q؛ إن المجموع Z, H, Q ليس تنفيذا لمخطط مقالة الباء. إذ يتوجب بالأحرى البحث عن جواب السؤال الذي طرحته مقالة الباء في مقالة النون. ماهو هذا السؤال؟ إنه سؤال أفلاطونيّ: ماهي الوقائع الموجودةَ حقا خارج الواقع المحسوس؟

1 – «ياغر»، **المرجع نفسه**. ص. 204 (AC).

هل هي المثـل الأفلاطونية؟ وإن لم تكن هي فما تكون؟ إن مقالة الباء تتبع طريقـة طرح **المعضلات** وهـي تصوغ منها أربعة حول طبيعـة العلم المطلوب وإحدى عشرة حول محتواه. منهج المعضلات هذا مختلف تمام الاختلاف عن منهج «أفلاطـون» من أجل أنه لا يفضح إحراجا فعليا وإنما هو إخراج مأسـوي لاحق على اكتشاف الحلّ. وإذًا فهي معضلات بيداغوجية صرفة.

مقالتا الجيم والهاء 1: تجيب مقالة الهاء (ماعدا الهاء 2 – 4)[1] على المعضلات الأربع الأولى حول العلم الذي نطلبه.

(**ملاحظة:** لا تنتمي مقالة الدال إلى هذه السلسلة إذ هي معجم للحدود ينتمي إلى الأرسطية المكتملة بعد).

مقالة الكاف 1 – 8: وهي تؤلف في حد ذاتها مجموعا صغيرا، إذ هو مختصر الباء والهاء، يشهد على طور الصياغة الأولى. وهو عظيم الفائدة للتحليل التكويني: يقول عنه «ف. ياغر» إنه "بلّور صرف"[2] ؛ إن نظرية **[219]** "معاني الوجود" (الهاء 2 – 4)، التي كان عليها أن تسمح بإدراج نظرية الجوهر المحسوس ضمن فلسفة لـم تكن لتبحث في الأصل إلا عن جواهر غير محسوسـة، لم يتم صوغها بعدُ. مقالة الكاف 8 (1064 – 1065) مثلت دور "الجسـر" هذا بين المقدمة (الألف – الهاء 1) ونظريّة الوجود فوق المحسوس [supra – sensible].

وإذًا **فمابعد الطبيعة** في هذه الفترة ما تزال هي علم الأشياء غير المادية.

ملاحظـة: يـرى «ف. ياغـر» أنّ مقطع مقالـة الكاف 1 – 8 متقـدم على الباء والجيم والهاء 1، ومعاصر للميم 9 – 10: ونحن نسـأل، تبعاً لذلك، هل يتضمن العلـم المطلوب **أم لا** جواهر محسوسـة (= إمّية)؛ مقالة الباء تتسـاءل إن كان

---

1 – وكما سنبيّن مما يلحق، تدل هذه الإحالة المعقدة بعض التعقيد على ما في كتاب الهاء من القطيعة في الفصل 1 والفصول واللاحقة 2-4، والتي تحتل مكانا مخصوصا في التطور.

2 – «ياغر»، **المرجع نفسه**، ص. 208 (AC).

ثمة، **فضلا** عن المحسوس، وجود فوق محسوس. فكذلك نمرّ من "إما...أو" إلى "ليس فقط...بل".

ومع ذلك فمقالة الكاف توازن بعدُ بين معنيين لمابعد الطبيعة:

- الوجود من حيث هو وجود،
- الوجود من حيث هو غير متحرك، أزلي، متعال.

مقالة اللام: هي أيضاً [باستثناء الفصل 8 المتأخر كثيرا] عمل مستقل بنفسه يتضمن تلخيصا لكامل فكر «أرسطو»، الأمر الذي يبقى نادرا بعض الشيء[1]

مقالة الميم9: (1086 أ 21 وما يتبعها) – 10: تصدير صغير ملئ بالإشارات إلى مقالات الألف، الباء، وإلى مقالة النون.

[220] مقالة النون: ولعلها متصلة بالميم. وهذه المجموعة الميم 9 - 10 + النون، هي التي كان من الممكن تعويضها بالتصدير الأفضل الميم1، وبالكتلة ميم 1 - 9 الأكمل من النون.

خاتمة:

1 .إن المحصلة الرئيسية من المنهج التكويني إنما هي في وضع التوتر بين مفهومين لمابعد الطبيعة ضمن منظور تطوري:

- موضوع مابعد الطبيعة حسب المفهوم الأول يتميز عن موضوع الطبيعيات والرياضيات بكونه غير متحرك وأنه مستقل بنفسه (1026 أ 13)؛ وحينئذ فمابعد الطبيعة علم فوق العلوم الأخرى ولكنه مقارنٌ لها: إنها علم "الجنس الأشرُف"، الوجود الأعلى. وباختصار فإن ما بعد الطبيعة هي الثيولوجيا.

- أما حسب المفهوم الثاني فإن **مابعد الطبيعة** هي علم الوجود من حيث هو وجود وكل العلوم تستقطع موضوعها بحسب منظور معين (من حيث هو في مادة أو من حيث هو قابل للقيس). إن القطيعة ليست قائمة بين المحسوس

1 - انظر نقد «مانسيون»، في «نوينز» Nuyens، **مرجع مذكور** ص. 26 (AC). [والعنوان الدقيق لكتاب «مانسيون»، هو : *Introduction a la physique Aristotélicienne* وقد نشره l'Institut supérieur de philosophie في لوفان، 1913، وأعيد طبعه طبعةً مزيدة في 1987].

وفوق المحسوس وإنما بين الوجود بما هو كذلك والوجود من وجهة نظر خاصــة. فالميتافيزيقا هي أنطولوجيا أي نظرية عامــة في الوجود وفي أنواعه. حينهــا يمكننا القول إن الفلســفة الأولــى تتحرك من القطــب الثيولوجي [الأكثر أفلاطونية] نحو القطب الأنطولوجي [الأكثر أرسطية].

2. إن منهــج ‹فرنار ياغر› لم يتعرض لنقد جدي لا في مبدئه ولا في معالمه الكبرى[1]. فما وقع الاعتراض عليه هو الكرونولوجيا **[221]** لا المعنى العام للتطــور: وهذا يكفي لبحثنا. لقد أبدينا اعتراضا على اعتبار الفلســفة النظرية منتمية بالأساس إلى المرحلة الوسطى وعلى أن مرحلة النضج، حين الإشراف علــى اللوقيون، هي الأكثــر اهتمامــا بالتجربة وبالثقافــة. كذلك كنا، اعتراضــا على ‹فرنار ياغر›، أحــرص على تقريب اكتمال **مابعـد الطبيعة** من مرحلــة النضج وخلافا لذلك على تقديم الأعمال المنطقية والطبيعية وتلك التــي تخص التاريخ الطبيعي وتاريــخ الثقافة. إن الرؤية التي تجعل ‹أرســطو› سائرا من طور ميتافيزيقي إلى طور تجريبي هي نكتة الاعتراض القصوى.

فإن كان ذلك كان الســؤال المتعلق بالمضمون قائما كله على معرفة ما إن كانت التوترات التي كشف عنها المنهج التكويني ونشرها على مدى الزمان تناقضا هادما "لنسق" ‹أرسطو›. وليس بوسع هذا السؤال أن يجد له حلا بواسطة المنهج التاريخي بل بفهم باطني للأثر ومناظرة للمشروع ولإنجازه.

لنعتبر هذا المشــروع إذًا كما: 1. يُطلب، بواسطة التاريخ (مقالة الألف)، 2. كما يتدرّم، بواســطة المنهج "المعضلي" (مقالــة الباء)، 3. وكما يطرح على شاكلة برنامج (مقالتا الجيم والهاء 1).

---

1 - انظر ضمن ‹نوينز›، **مرجع مذكور** ص. 17 - 25 ملخصا لتقديرات عمل ‹**ياغر**›. (AC).



[222] الفصل الثاني

الفلسفةُ: قصدُها وذاكرتها

ترجمة: محمّد محجوب

لقد وضع ناشرو ‹أرسطو›، في رأس **الميتافيزيقا،** مقالة الألف الكبرى التي تمثّل مدخلاً إلى الفلسفة بواسطة تاريخها. ويمكننا، نحن أيضا، أن نبدأ هذا المبدأ، وذلك لأنّه أوّلاً مبدأٌ لا شكّ مُزامن لكتاب περὶ φιλοσοφίας[1]، وشاهدٌ على صورة قديمة كانت عليها **الميتافيزيقا،** ثم لأنّه يبلغ ذروتَه في الفحص النّقدي للأفلاطونية، وأخيرا لأنه يمكّننا خاصّة من مباغتة ما هو معنى الفلسفة نفسه. وإنما بعين هذا المعنى يتّصل ‹أرسطو› بأفلاطون، رغم نقد الأفلاطونية. لذلك يمكننا القولُ إنّ نقد الأطروحات الأفلاطونية يتمّ داخل "قصد فلسفيّ" يظلّ أفلاطونيا بالأساس.

فمخطّط ‹أرسطو› نفسُه في مقالة الألف ذو دلالة. ذلك أنّ ‹أرسطو› لا يُقبل على تاريخ الفلسفة إلاّ وقد شرع وجهته م ن قبل. فتاريخه للفلسفة ليس تاريخ مؤرّخ: إذ لا ينفصل تاريخ الفلسفة عن عين مشروعها. فهو مشروع يضع نفسه أولاً في مقام نضجه ثم يستنقذ من بعد ذلك نفسه من عين طفولته. [ولنلاحظ عرضًا، أنّ هذا الوضع يطرح كلّ معنى تاريخ الفلسفة الذي لا يمكنه إلا أن يكون عملا **فلسفيا**].

1 - تُقرأ : **باري فيلوصوفياس.**

[223] 1. القصد الفلسفي:

ثمة وحدة للغرض الفلسفي عند ‹أفلاطون› و‹أرسطو›. و[هذا الغرض] هو علم المبادئ والأسباب الأولى. فلا يجب التفريق بين الفصل الأول والفصل الثاني من كتاب الألف من **الميتافيزيقا** الذي يعرّف ضمن نفَس واحد العلمَ بأنّه معرفةُ الأسباب، ويعرّف "العلم الذي نبحث عنه" بأنه معرفة ما هو أولي ضمن نظام المبادئ والعلل.

"إنّ هدف نقاشنا الرّاهن هو أن نبين أنّ كلّ واحد منّا يعني بما يسميه حكمة ما يعالج الأسباب الأولى والمبادئ الأولى" [الألف، 1، 981ب27].

أ. القطيعةُ بين العمليّ والنّظري

يقفُ تقريظُ الفلسفة الذي يمثّل بداية مقالة الألف على أرضية الترفّع الأفلاطونيةِ بالأساس: المعرفةُ من أجل المعرفة. فأوّل كلمات **الميتافيزيقا:** "يرغبُ كلّ الناس بالطبع في المعرفة". وإنّ ‹أرسطو› ليجد هذه الغريزة حتى في **الرؤية** وفي فضول الرّؤية. وإذا كان ‹أرسطو› يُجري أمره على ضرب من [عرض] نشأة العلم انطلاقا من المحسوس [وهو، فيما يبدو، إجراء مناقض للأفلاطونية اعتبره بعضهم "نقدا غير مباشر للأفلاطونية التي يرجع العلم وموضوعه عندها إلى العالم المتعالي"[1]، فإنّ هذه النّشأة هي انبجاس: فيختزل الحيوان في الصّور وفي الذّكريات: [224] "فهي [الحيوانات] لا تشارك إلاّ مشاركةً هزيلة في المعرفة التجريبية، في حين يرتفع الجنس الإنساني إلى حدّ الفنّ والاستدلال". إنّ قطع مسافة هذه المستويات [إمبيريا، τέχνη[2]، لوغسموس] ليس أبداً جينيالوجيا للمنطق، ولكنه تعليم [*jalonnement*] خطّ انبجاس، لعلّه انبجاسٌ متدرجٌ، إلا أنه بكلّ تأكيد انبجاس غير قابل للإرجاع في ديناميته: فالذكرى تتعضّد في التجربة [المشدودة إلى الـ oti[3]، ثم تتجاوز التجربة

1 - ‹تريكو› [*Tricot*]، **الميتافيزيقا**، ص.4، الهامش [يتعلق لأمر بترجمة ‹ج. تريكو› الحاملة لشروحه وتعليقاته، باريس، فران، 1933، طبعة جديدة سنة 1953. وهي الترجمة التي يستشهد بها **الدرس** عموما، ولكن دون التقيد بها أحيانا.

2 - تُقرأ : **تكني**.

3 - تُقرأ : **هوتي** ("أنه"، بمعنى تجربة الكيان وإثباته، بخلاف الـ*dioti*، "اللماذا").

نفسها [متحوّلة] إلى تقنية بواسطة الحكم الذي صار بعدُ كليا، ولكنّه [يظلّ] حبيس الممارسة؛ وأخيراً فإنّ العلم يتجاوز "التقنية" بواسطة معرفة السبب، معرفة "الديوتي". فالإحساس يظلّ صامتا حول اللّماذا؛ وأمّا العلم، وهو مزامن التعليم، فيظهر لـ‹أرسطو› وكأنه ثمرة زمن الفراغ وثمرة الدهشة. لا بدّ أن نفهم الفهم الجيّد هذا الانقطاع المضاعف، وقت الفراغ والمناسبة السوسيولوجية، إذا أمكن القول. "لقد كانت مصر مهد الفنون الرياضية، لأنهم كانوا يخصون طبقة الكهنوت بأوقات فراغ أكثر"، (الألف، 1، 918ب24). هكذا يبدو القسّيس رجل وقت الفراغ.

إنّ الدّهشة، بما هي انفكاك عن الفعل ومهارة الفعل، وبما هي [حرية] التراجع [للملاحظة]، هي مرتبطة ارتباطا جوهريا بسؤال **لماذا؟**. ليس ثمة ما هو أكثر أفلاطونية من هذا، ما دام الاندهاش يصدر عن ‹ثياتيتوس›، 155د[1]. وإنما أفلاطونيا يردد ‹أرسطو›: "وفي الواقع، فإنّ الاندهاش هو الذي دفع، كما يدفع اليوم، أوائل المفكرين نحو التأملات الفلسفية" (الألف، 2، 982ب12، وما يليها حول دور المعضلة الذي سيشغل كامل مقالة الباء). **[225]** لذلك فإن ‹أرسطو› أكثر إحساسا بصدور العلم عن الأساطير منه بصدوره عن التقنيات [ضد ‹هيرودوتس› والمحدثين، أمثال ‹برغسون›]. "**فالفيلوميثوس**"، بوقت فراغه وبردّه على الجهل الذي يعمّقه الاندهاش، هو قريب "**الفيلوسوفوس**" [982ب17 - 20]. إنّ قطيعة الفراغ عن الاندهاش هي عين قطيعة **العملي** عن **النّظري**.

ب. القطيعة بين الحُرّي *[libéral]* والعبوديّ *[servile]*

تساوي هذه القطيعة الأولى هي نفسها قطيعة الحرّيّ والعبودي، وهي قطيعة سياسية [راجع الألف، 2، 982ب25 - 27]. ويجد المرء ثمة أيضاً القناعة بأنّ التفوق الحقيقي بين الناس تفوق ثقافي لا تفوق بالقوة أو بالمهارة. فالذي يثير "الإعجاب"، والذي يصير "متفوقاً" على الآخرين، والذي يعتبر "أكثر حكمة"، هو ذاك الذي

1 - في هذه العبارة شيء من الخرق. ففي هذا المقطع من **ثياتيتوس** نقرأ ما يلي : "ليس للفلسفة من أصل غير إحساس الاندهاش" عن الترجمة الفرنسية : ‹شمبري›، GF-Flammarion، 1967، ص. 80.

يندهش والذي يعرفُ السبب. إنّ ‹أرسطو› ينتصر بكلّ بساطة بالإجماع الكلّي حول كرامة الحكمة بهذا المعنى؛ فيكفينا مؤونة أي دليل آخر.

ج. "الإلهي" و"الإنساني بإفراط"

لذلك كان "النّظريُّ"، و"الليبراليُّ" ["الشريف"، "الرفيع"] هو بآخرةٍ "الإلهي": "فالعلم الإلهي الأقصى هو كذلك الأرفع شرفا، ووحده العلمُ الذي نتحدّث عنه ينبغي له أن يكون، عن حقّين لا عن حقّ واحد، هو العلم الإلهي الأقصى؛ ذلك أنّ العلم الإلهي هو في آن العلم الذي لعلّه من الأفضل أن يكون للإله، والذي لعلّه يعالج الأشياء الإلهية" [الألف، 2، 983 أ5 - 7]. سيلاحظ المرء تماهي موضوع الفلسفة مع الإله، أي مع الموجود الأول ["وفي متداول الرأي، فإنّ الإله هو سبب كلّ شيء، وهو موجود أول"]، وليس مع الوجود بما هو وجود: وهذا أيضاً يشهد على العلاقة مع ‹أفلاطون›.

[226] وليس يمكن للمرء أن يكون أقرب من هذا إلى أفلاطون: فموافقات [*harmoniques*] "الإلهي" هي، كما عند أفلاطون، اللازمنيةُ وكمالُ سكون النفس التي تعرف [انظر كذلك **كتاب النفس**، *I* 3، 407أ 32 وما يليها]. وسنرى في نظرية العقل أن فعل التعقّل [*pensée*] لا تلحقه الحركة والصيرورة. "فالعقلُ أشبهُ بسكون وتوقّف منه بحركةٍ، وكذلك شأن القياس. ومن جهة أخرى فليس من السّعادة القصوى أن يكون الأمر صعبا أو قسريا: فإذا كانت حركةُ النفس نقيض ماهيتها، فإنها ستُحرَّك على النقيض من طبيعتها". وجاء في **السّماع الطّبيعي** *VII*، 4، 247 ب13: "إنّ العقل يعرف ويتعقّل بالسّكون والتوقّف". فنحن فعلا إذاً على خط محاورة **مينون** التي قارنت العلم بمعرفة "مكبّلة"، مختلفة عن "الظن" الذي لا يعرف الاستقرار كشأن تماثيل «ديدالوس».

2. الفلسفة وماضيها:

لتاريخ الفلسفة، كما يفهمه ‹أرسطو›، شرطان مسبقان. أولاً لأنها مسبوقة **بوضع لمعنى الفلسفة أو قصدها:** الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والأسباب الأولى. وثانيا لأنها تفترض النّظريّة الأرسطية المخصوصة، نظرية العلل الأربع:

فكتاب **الميتافيزيقا** يتمفصل هاهنا مع كتاب **السماع الطّبيعي** ويفترضه: وهذه ملاحظة هامة، لأنّه إذا لم تكن نظرية الجوهر، في بلورتها الأوّلية إن لم يكن في شكلها النهائي، داخل **الميتافيزيقا** على نحو أصلي، فإنّ الميتافيزيقا تفترض على [227] الأقلّ المبادئ الأساسية للمعرفة الفيزيائية. فما هو انعكاس هذا الانشغال على إعادة البناء التاريخية التالية؟

لا تمثل مقالة الألف من **الميتافيزيقا** محاولة لقيس الفلسفات الأخرى بحسب إشكالياتها المخصوصة بها، وإنما بحسب إشكالية ‹أرسطو› [الميتافيزيقية والطبيعية]: وعلى نحو أدقّ، فإن ‹أرسطو› يستبعد أن تكون الفلسفات الأخرى قد طرحت مشكلا غير مشكله، لأنّ مشكله هو، إذا أمكن القول، **المشكل بإطلاق**. ومن ثمّ فإن الفلسفات السّابقة لا يمكن أن تكون إلا انحرافات أو ترسّمات [*ébauches*] لفلسفة ‹أرسطو›: فإذا ما نقلناها إلى لغة ‹أرسطو›، لزمها أن تبدو بمثابة السهو عن علة من العلل، والاعتبار المركّز على علّة أخرى، وباختصار بمثابة ضرب من عدم المطابقة لنسق العلل في كليته وفي عمارته. فلنعتبر أربعة أمثلة مختلفة من هذه المعالجة لمفكري الماضي.

أ. تبدو الفلسفة الإيونية، في الرطانة الأرسطية، اختزالا لكل العلل في "العلة المادية"، وأقنمة للمادة التي وقع رفعها إلى شيء في ذاته، في حين هي ليست في الواقع، أي في الفلسفة الأرسطية، إلا مجرّد مضاف للصّورة المعقولة. وفي داخل الفلسفة الإيونية، فإن تنوع الفلسفات يعود إلى تبادل المواقع بين هذا المبدإ المادي وذاك: الماء، الهواء، وإلى نقاش حول عدد المبادئ المادية: [هل هو] واحد؟ أو أربعة [‹إنبادقليس› Empédocle]؟ أم عدد لانهاية له [‹أناكساغورس› Anaxagore]؟ إنه لحقّا سرير ‹بروكروست› [lit de Procruste] لا تخرج منه الفلسفة الإيونية الكثيفة إلا منقوصة مبتورة.

ب. وأما تقدّم الفلسفة فسيكون على العكس من ذلك [بضرب من] "إكراه الحقيقة نفسها" [وكذلك جاء] قبل هذا الموضع بقليل **[228]** "أنهم عند هذا الحدّ من مسيرهم قد سطّر لهم الواقع نفسه طريقهم وحملهم

على بحث أعمق"[1]، أعنـي البحث عن "لماذية [le pourquoi] التغيّر" التي لا تفسّرها المادّة. وإنّ ‹أناكسـاغورس› وصاحبه الـنوس اللّذين كان تحدّث عنهما ‹أفلاطون› من قبل، في محاورة **فيدون**، ليشـهد بهذا الإكراه. وهكذا فإنّ الحقيقة تشـق لنفسـها بنفسـها طريقا عبر التاريخ، وليـس التّاريخ حدثا عارضا بقدر ما هو **حدوث** للحقّ. وهكذا يستطيع مؤرّخ الفلسفة أن يحكي [ها] وأن ينقد[ها] في نفس الوقت. فظهر ‹أناكسـاغورس› الذي "نظّم كلّ الأشياء" بواسطة "النّوس"، وحيدا في حسّه السّليم أمام هذيان أسلافه [الألف، 3، 984ب18]. فالتّاريخ ومنطق الأشياء متطابقان في هذا الحكم.

وإنما يتمّ هذا الحدوث نفسـه بضربٍ من الاستشعار الغامض: فالفلاسفةُ الأول قد لامسـوا الحقّ، مثلما يفعل في المنازلات الجنود المبتدؤون الذين يحملـون [علـى مُنازليهم] في كلّ صوب، ويوجّهـون لهم ضربات كثيرا مـا تكون صائبـة بغيـر علـم" [الألـف، 4، 985أ - 14 - 17]. فما يمكّن العلمُ هكذا من حدوثه إنما هو إذًا تفسـير - **فارز** للأسباب [في معنى فك تلازمها]. ويبدأ هذا **التفسير - الفارز** بالتمييز بين السّـبب المادّي والسـبب الصوري: من هنا الدلالة الاسـتثنائية لـ‹أنبادقليس› ولـ‹أناكسـاغورس› في نظر ‹أرسطو›. وإنّ هذا ليظهر لدى خاتمة مقالة الألف التي تستعيد، من تحت نقـد ‹أفلاطـون›، كامل حركة مقالة الألف [راجع الأسـطر الإثنى عشـر الأولى من الألف 10].

ج. ولكنّ هذا الاصطفاف الذي لجميع الفلسفات وراء إشكالية وحيدة، أي وراء "أيتيولوجيا"، يبدو على قدرٍ فريد من العسف في حالة الفيثاغوريين، [229] وهو أمر تزداد أهميته لاسيما وأنّ ‹أرسطو› يُلحق ‹أفلاطون› بالفيثاغورية، إما بنسبته إليهم نسبة حقيقية، أو بمجرّد الشّبه بهم [الألِف 6]. فـ‹أرسطو› يقولُ صراحةً إنّ فحص الفيثاغورية سـيتمّ في الأفق الدّقيـق للبحث عن المبادئ: "لقـد عالجنـا بمزيد من الدقة كلّ هذه النقاط فـي غير هذا الموضع. ولئن نحـن عدنا إليها، فلكي نتعلم من هؤلاء الفلاسـفة أيضاً ما يضعونه مبادئ، وكيـف تقع مبادئهم تحت العلل التي عدّدنـا" [الألف، 5، 986أ 12 - 15].

1 - الألف، 3، 984 أ-18.

سيحمل الفيثاغوريون إذا على الطبيعيين، "فهُمْ أيضا" [986أ 16 - 17] لا يعرفون غير العلة المادية: سيكون العدد ضربا من السبب المادّي، وما عدا ذلك سيكون "باتي كايْ هِكسَيْسْ" [تغييرات وأحوالا] لهذه المادة. [ويحاول تحاوُرُ الشرّاح أن يتبين ما إذا كانت العلّة الفاعلة، أو ما تُحُسِّسَ ضبابيا من العلّة الصورية، حسب عبارة ‹روس›، تدخل ضمن عنوان الـ"باتي كايْ هِكسَيْسْ"]. وعلى كلّ حال، فإنّه لممّا يُشكل على المرء أن يوفّق بين هذا التّأويل الذي يلقي بالفيثاغورية إلى جهة الطبيعيين، وذاك الذي يجعل من الأعداد **نماذج**.

ولا يسلَم ‹أرسطو› من حرج الشّعور بأنّه من العسير أن يستقدم إلى عين إشكاليته، إشكالية العلل الأربع، التمييزات الفيثاغورية: المحدود واللامحدود، الشفع والوتر، والواحد والكثير، واليمين واليسار، إلخ.، أي تضادات أساسية، يكون أحد حدودها مبدأ نظام، وكمال، ومبدأ حدّ، ويكون الحد الآخر مبدأ فوضى، ولامحدودية، ونقصان [راجع اعتراف الحرج في الألف، 5، 986ب 5-7]: "أمّا عن الكيفية التي يمكن بها إرجاعها إلى العلل التي تحدثنا عنها، فذلك ما لا يبدو أنّ هؤلاء الفلاسفة قد نضّدوه واضح التنضيد: ومع ذلك فإنّه يبدو أنهم يرتبون عناصرهم تحت فكرة المادة، مادام الجوهر، عندهم، إنما تقوّم من تلك العناصر من حيث هي **[230]** أجزاء محايثة لكل الأشياء".

د. وأشدّ من ذلك إحراجاً لـ‹أرسطو› حالة ‹برمانيدس›: فنفي الحركة والكثرة يلغي مشكل "المبدإ" و"السبب": لذلك لابدّ من القول "إنّ مجادلة نظرياتهم لا يمكنها بأيّ حال أن تدخل في إطار فحصنا الرّاهن عن العلل" [الألف، 5، 986ب13]. فـ‹برمانيدس› لن يدخل ضمن الرسم الأرسطي للتاريخ، إلاّ بضرب من عدم الاتّساق، أعني أنّه سيدخله من "طريق الظنّ" المعروفة الّتي تعيد إدخال تعدّد المحسوس من جديد: وتلك لعمري علامةٌ عند ‹أرسطو› على "وطأة الوقائع" (الموضع نفسه، 986 ب 31)[1] التي سبق أن أومأنا إليها في خصوص **نوس** ‹أناكساغورس›.

1 - انظر أعلاه، ص. 228.

3. نقد الأفلاطونية:

أ. سؤال مسبّق: ما الذي فهمه ‹أرسطو› في الأفلاطونية؟ فكامل نقده يبدو في الواقع محكوما بعين قراءته لـ‹أفلاطون›. ولا بدّ [لذلك] من اعتبار الخاصيتين المواليتين:

- فالأفلاطونيّةُ التي يصوّرها ‹أرسطو› هي أوّلا أفلاطونية دغمائيّةٌ وساذجة، قد تكون هي فلسفةَ "العالم الخلفي" التي يستهزئ بها ‹نيتشه›؛ هي ضرب من شيئانية [*chosisme*] الأفكار. وإنّ الكيفية التي يتمثل بها دوافعَ الأفلاطونية هي بعدُ كيفية ذات طابع مخصوص [مقالتا الألف والباء]: فمنطلق ‹أفلاطون› هيرقليطي [عبر أستاذه ‹إقراطيلوس›]: "الأشياء المحسوسة هي دوما في سيلان دائم فلا يمكنها أن تكون موضوعات للعلم". ويضيف ‹أرسطو› في موضع آخر[1] [231] "إن ‹أفلاطون› سيظل وفيا لهذه النظرية". فـ‹أفلاطون› هو الفيلسوف الذي يئس من حقيقة المحسوس، ولجأ، على حدّ عبارة **فيدون**، نحو "المثل". إنّه باختصار الفيلسوفُ الذي نشد الواقع الحقيقي في **موضع آخر**. ويمثل لقاء ‹سقراط› ثانيَ الدوافع: فلقد علّم ‹سقراط› "التعريف" و"البحث عن الكلّي". ولكنّ "تكوينه الأوّلي"، [أعني تكوينه الهيرقليطي] قد تأدّى به إلى اعتبار أنّ "هذا الكلي لا بدّ أن يوجد في وقائع من صنف غير الأشياء المحسوسة"[2] [الألف، 6، 987ب، 15 وما يليها].

ومن اللافت أن يكون الطلاق بين ‹أرسطو› و‹أفلاطون› قد ارتسم بعد في هذا التأويل لدوافع الأفلاطونية. فـ‹أفلاطون› قد يئس من الواقع المحسوس؛ أمّا ‹أرسطو› فقد راهن أو التزم بعكس ذلك: فثمة علمٌ ممكن بالأشياء المحسوسة؛ وإنما لذلك كان **السماع الطبيعي** منذ المقالة الأولى من **الميتافيزيقا** هو الذي يعير **الميتافيزيقا** أطر تفسيرها، أعني "العلل الأربع". إن هذا الرّهان المختلف هو عين ما يفسر عدم فهم ‹أرسطو›. ذلك أن أنموذج

---

1 - هي نفس الجملة في الألف، 6، 987، أ، 33 34.

2 - لقد استعمل تريكو الذي يستشهد ‹ريكور› بترجمته على ما يبدو عبارة "êtres" (الموجودات) عوضا من عبارة "الأشياء"(*Métaphysique* t. 1, Paris, Vrin,1991, p.30) وهذه هي الطبعة المختصرة بالمقارنة مع الترجمة التي ظهرت أول مرة في 1933. ونذكر أن شواهد ‹ريكور› المأخوذة من تريكو ليست دائما حرفية.

الوجود [existence]، إذا جاز أن نتكلّم هكذا، متموضع أصليا ضمن أبعاد مختلفة؛ فهو عند ‹أرسطو› قريب منا، وهو هنا. وهو، عند ‹أفلاطون›، هناك. ومنذاك لم يعد يمكن أن يظهر ‹أفلاطون› إلا بمظهر الفيلسوف الذي أعطى المعقولات **وجودا** [existence] **لا يليق بغير الأشياء**، والذي أفرغ المحسوس من واقعه، بضربٍ من التخجيل الهيرقليطي كما سيقولون، لنقل الواقع "هناك".

وإنما بأشدّ التعابير سذاجة تصوَّرُ الأفلاطونية، بتعابير كتلك التي كان ‹أفلاطون› نفسه [232] ينسبها إلى أصحاب الصور في محاورة **السفسطائي**، أو إلى ‹سقراط› في محاورة **برمانيدس**: المثل "مفارقة "للمحسوس، والأشياء المحسوسة "المشتركة بالاسم" تشارك فيها "بمحاكاة" شبيهة بمحاكاة الفيثاغوريين ["فلم يتغير" كما يقول ‹أرسطو›، "سوى الكلمة"]. ومن العجب أن يتأتّى لـ‹أرسطو› أن يقول "إلا أنّ مشاركة المثل هذه أو محاكاتها، ما قد تكون طبيعتها: فذلك مبحث ظل بغير حسم" [الألف، 6، 987ب12 - 13]. هو عجيب إذا ما تذكرنا نقد مختلف التمثلات التصويرية للمشاركة في **برمانيدس**. وبالجملة، فقد ظن ‹أفلاطون› أن تلك التأويلات الغليظة للمشاركة هي مجرد كاركاتورات كان بإمكانه أن ينفك عنها؛ ولكن ‹أرسطو› وجد في هذا الكاريكاتور وجه ‹أفلاطون› الحقيقي.

- الملمح الثاني: لا يكفي أن الأفلاطونية تؤخذ في ملفوظها الأقلّ نقدية والأكثر دغمائية، بل يقع إسقاطها على عين مستوى إشكالية **تفسير الواقع المحسوس** الأرسطية: أي ‹أفلاطون› "ساعيا إلى إدراك أسباب الموجودات المحيطة بنا" [الألف، 8، 990 ب1]. ولا ينبغي في الحقيقة أن نغفل عن أنّ هذا النّقد إنما يردُ على نحو جانبي في مقالة الألف التي يسيطر عليها منذ فصلها الثالث تعديدُ "الأسباب الأربعة"؛ كما يذكّر الفصل السّابع [ما بين "العرض" و"النقد"] مجدّدا بأنّه "لا أحد من بين أؤلئك الذين عالجوا مشكل السّبب قد نصّ على ما لا يندرج ضمن الأسباب التي عدّدناها في "**السّماع الطبيعي**..."[1] وبأنّ الأفلاطونية هي أكثر [الفلسفات] اقترابا من "المائية" [*quiddité*] ومن "الجوهر الصوري"؛ وأخيرا يختتم الفصل العاشر، بعد نقد ‹أفلاطون›، قائلاً: "أنّ الأسباب التي [233] عددناها في **السماع الطبيعي** هي عين تلك التي بحث

1 - الألف 7، 988 أ 20-22.

عنها في ما يبدو كلّ الفلاسفة، وأنّه لا يمكننا، فيما خرج عن هذه، أن نسمّي غيرها، فذلك ما أظهرت بداهتَه الاعتبارات السابقة..."[1].

ومن ثمّ، فإن "الفعل الفلسفي" الأفلاطوني يظل غير معروف. فإذا صحّ أنّ الإشكالية الأفلاطونيّة هي إشكالية إمكان المعنى، واللغة بآخرةٍ، فإنه هذا المشكل يُردّ [est réduit] إلى مشكل ‹أرسطو› وهو مشكل **الواقع المحسوس** منظورا إليه في الـ"دِيُوتِي"، (في لماذيته)، لا في حضوره الخام، في الـ oti. إنّ هذا أمر مهمّ لفهم نقد ‹أفلاطون›: هو نقد لا يمكنه أن يتمثل في غير هذا: إظهار فشل أفلاطونية **ساذجة** في مواجهة **الإشكالية الأرسطية.**

ب. ومن ثمّ يمكننا ألا نمكث طويلا مع نقد ‹أفلاطون› هذا. فمن غير المؤكد أنه يمكننا أن ننتظر منه ما كان ينتظره منه ‹روبان› [Robin] في كتابه "**نظريةُ المثلِ والأعدادِ الأفلاطونيةُ حسب أرسطو**" [1908]، أعني الفصل بين إخبار ‹أرسطو› الأصيل عن ‹أفلاطون› وبين "ما يبدو مضافا لغاية مذهبية وشجارية [*polémique*]". فليس النقد هو الذي يقف في الحقيقة على أرض أرسطية، وإنما من قبل ذلك تأويل الأفلاطونية وتأويل قصدها الفلسفي الذي لها.

ويقدّم ‹روبان›، على ثلاثة مفاصل، نقد المثل الأفلاطونية [بصرف النظر عن مناقشة **ما بعد الرياضيات** التي لعلّها كانت موضوع التعليم الشفوي لـ‹أفلاطون›]:

1. افتراض الكلّيات
2. خُلف المشاركة
3. التّحديد اللاّمتماسك لحقل المُثل.

[234] لا يتعلّق الأمرُ بأن نستأنفَ هذا الفحص المدرسي لحجاج هو نفسه مدرسيٌّ جدًّا صادر عن ‹أرسطو› إذ يردّ على أفلاطوني هو نفسه مدرسي جدّا.

---

1 - الألف 10، 993 أ 10-12.

ومن الأنفع كثيرا أن نحاول مباغتة الموارد الأرسطية المخصوصة للنقد. وهكذا:

1. فإنّ نقد **تشييء** الكلّيات يفترض من ناحية أنّ الواقعية التي يخلعها ‹أفلاطون› على المثل هي نفس ما يعترف به ‹أرسطو› للجواهر الفردية. فتعالجَ المُثل ساعتها **كجواهر فردية**: [ويكون] تحقيقُ الماهيات هو جوهرتها. ومن ناحية أخرى، فإنّ ما يسميه ‹أفلاطون› مثالا هو ما يسميه ‹أرسطو›، إمّا "كليات" [universaux]، أو "مائيات" [quiddités][1]. وتستدعي هذه النّقطة الثانية تفسيرا: فمن كلمة "الكليات" يقصد ‹أرسطو› تراتب الأجناس والأنواع طبقات لفكر رتّاب، وهي طبقات تتراوح من الأجناس الأعلى إلى الأنواع الأحطّ. ويتفق ‹أرسطو› مع ‹أفلاطون› للقول بأنه لا برهان ولا علم إلا بهذه الكليات [مقالة الباء، 4، 999أ 24 – 32].ولكنّ الكلية خارجية وعارضة بالنظر إلى ماهية الشيء؛ وبعبارة أخرى فإنّ المحمول إذا ما تردّد على كثير من الحوامل [الفردية]، لم يكن ذلك مرسوما في الماهية التي يمكنها مبدئيا أن تكون ماهية شيء واحد. فالكلية هي إذاً عرضٌ للشيء لا الشيءُ. ولكن هذه الحجة لا تفهم لمن لا يعرف أن الواقع عند ‹أرسطو› هو حامل الحمل لا المحمول. فليس الجوهر على وجه الدقة إلا ما لا يمكن حمله على غيره، ما لا يكون محمولا أبدا، بل هو حاملٌ دوما. هكذا يقع مؤشر الواقع على **الشيء** الذي يحدُث له هذا الأمر أو ذاك. فتبدو الأفلاطونية ساعتها كضرب من المسيخ إذ تُعامل ضمنها الكليات كما لو كانت أفرادا منفصلة، وكما لو كانت **[235]** فرديات بدئية، في حين ليست هي إلا طبقات حمل [إسناد]. إنّ تنافر الكلّي والجوهر يجري من تحت النّقد بأكمله [راجع الباء 6، 1003، أ 7 – 13؛ الكاف 2، 1060 ب، 21: الميم 9، 1086 ب 21؛ الميم 9، 1086 ب 32 – 35].

ويبقى أنّ المُثل ليست "أجناسًا" كلّية، وإنما هي عين **مائية** الأشياء. وفي لغة ‹أرسطو›، فإنّ المائية هي الـ to τι ἦn éinai [**تو تي آن أيناي**]، أي حرفيّا "ما كان [مُعطى] أن

---

1 – وهكذا خصّصنا **الماهية** لترجمة: essence و**المائية** لترجمة: quiddité. وتجدر الإشارة إلى معجم ‹سهيل محسن افنان، الفلسفي التاريخي، بالعربية والفارسية، دار المشرق بيروت، 1969، ص. 276. وهو يثبت هذه الترجمة [**المائية**] للعبارة الأرسطية لدى كلّ من أسطاث، واسحق، وناعمة. والكندي، وغيرهم. وإنما اعتمدناها للتفريق بين كلمتين هما في الأصل مترادفتان.[م.م.]

يكون" [سنشرح العبارة نفسها لاحقا[1]، فلنهجم على القصد بغير مداورة]. إن المائية هي الجملةُ الموحَّدة لعناصر التعريف، وهي مخصوص المعرَّف، وهي ما سيُسمّيه كامل التّقليد الغربي "الماهية" أو "الطّبيعة" التي للشيء، والتي نعثر على شرحها في **الميتافيزيقا**، مقالة الزاي، 1031 أ 12[2]. إنّ ما يجوهره ‹أفلاطون› بجعل التعريف "مفارقًا" هو في عبارة ‹أرسطو› الـ"**تي آن أَيْناي**" الذي [236] يمثل ماهية المعرَّف ومائيته [‹روبان›]. وإننا هاهنا لفي النقطة التي يعمل عندها ‹أفلاطون› و‹أرسطو› كلاهما فلسفة صورة أو فلسفة مثال، ولكن المعنى الذي يعطيه كلّ منهما للصورة يقصي المعنى الذي يعطيه الآخر لها. فالمثال الأفلاطوني أو الصورة هو وحدةُ دلالة، وحبّةُ معنى؛ وأمّا الصورة الأرسطية فمبدأ كيان، أو هي، إذا ما جاز لنا التعبير، وحدة كيان، وحبّة كيان. وهي منذ التعريف الأول للعلل الأربع في الألف 3، أوّل ما يسمّيه ‹أرسطو› من العلل الأربع تحت الاسمين المترادفين: **أوسيا أيديكي** [الجوهر الصوري]، أو "**تو تي آن أَيْناي**" [المائية].

فإذا ما نقلنا المثال الأفلاطوني إلى اللغة الأرسطية. تمثل عيبُ الأفلاطونية في قطع "مائية الشّيء عن الشّيء نفسه" أي في رفع الصورة عن المادة، وهو ما لا معنى له، مادام الواقع هو المركب العيني من الصورة والمادة، وهو الفردُ الّذي ها هُنا، في لامقسُومية معناه وحضُوره. وفي فلسفةٍ فردية عينية أنموذجُها هو الكائن العضوي، فإنّ الفرد الحيّ أو الصورة، لا يمكنها إلا أن **تكون** محايثة للمادّة. أمّا تحقيقها على حدة فيعني أننا نعامل بمثابة الجوهر ما ليس سوى "طبيعة" الجوهر عينها. إنّ مائيّة الشيء والشيء أمرٌ

---

1 - فإذا ما أردنا أن نحصر العبارة عن قرب، تعين علينا أن نترجم مع ‹**القديس توما**› [*De Ente et Essentia*]: quod quid erat esse. "ما كان أُعطي لشيء ما أن يكونه" حسب ‹تريكو›
[*La Métaphysique d'Aristote* , traduction, introduction et commentaire, 2 vol. , p. 23, n. 3.]
أو ما لا يمكن للشيء ألا يكونه [‹رافيسون›، Ravaisson]، تعريفه الكامل دونما إحالة على هذا الأمر الخارجي أو العرضي: أنّ هذا المعنى هو أيضاً معنى شيء آخر. [ملاحظة: لِمَ استعمال الماضي في "تي هان أيناي"؟ هل هو ماض فلسفي يفترض أننا "كنا نقول"؟ هل هو ماضي الدوام في الزمن الفائت؟ أم هو سبق الصورة على المركب؟ إنها ذكرى أدبية [طفت] من ‹أنتيستانس› الذي كان يعرّف اللوغوس على أنه "**هو تو تي آن، هي إستي، ديلون**" ὁ τὸ τὶ ἦν ἐστί δῆλον. [‹بول ريكور›]
وتعني **ديلوس** : "الواضح، البديهي، الجلي". ولكن الجملة ساعتها تصبح أقلّ قابلية للترجمة، أي تقريبيا، إذا ما التصقنا بـ‹تريكو› "Ce qu'il lui [au *logos*] était donné [d'être] était, en tant qu'il est manifeste" وفي الطبعة المختصرة لـ‹أرسطو› Aristote, *Métaphysique*، ترجمة ‹ج. تريكو›، الجزء 1، المقالات من الألف إلى الزاي، فران 2000، يوجد الهامش في ص. 12.

2 - يبلور ‹أرسطو› تفسير المائية قبل كلّ شيء في الزاي 6. أما في الزاي 5، 1031 أ 12 فيتم الاعلان عنها فقط.

واحد ضمن فلسفة الفردية العينية، في حين أنّ المثال والشيء أمران اثنان ضمن فلسفة العلامات، فلسفة للكلام، فلسفة للتفكير بكلمات دالّة.

ومذّاك فإنّ المثال الأفلاطوني لم يعد يمكنه أن يظهر بمثابة مضاعفة للواقع الحقيقي لا فائدة فيها ولا معنى. ذلك ما ستدركه مقالات الزاي والحاء والثاء، أعني المقالات المركزية حول الجوهر: فإنّ في الكيان الممتلئ والأصيل للأشياء **كفايةً**. [راجع الزاي 6، 1031 أ 15 - 28؛ 1031 ب، 3 - 18؛ و1031 ب 31 – 1032 أ 2؛ الزاي 10، 1035 ب 27 - 31]. "إذا كانت الموجودات التي لا تُثبَت لموجود آخر، وإنما هي موجودة بذاتها وأولى، **[237]** كائنةً، فإن **فيها كفاية**، ولو لم توجَد المثل... وينتج عن هذه الحجج أن كلّ موجود هو هو واحد مع مائيته، وأنّ هذا التماهي لا يحصل بالعرض" [1031 ب 13-14 و19].

وهكذا فإن المثال المسقط على المستوى "الطبيعي" للأرسطية، يكون جنسا كلّيا أُخذ جوهرا، ومائية رُفعت عن الشيء.

2. وكذلك فإن خلف المشاركة ليس اعتراضا يمكن أن يفهم في المطلق. ولا يمكن فهمُه إلا انطلاقا من فلسفة تقصي المشاركة بمحايثة الصّور لموادّها[1].

3. وأمّا عن امتداد عالم المثل، وعن سكّانه، مثلما يقول ‹روس› في كتابه حول **نظرية المثل عند أفلاطون**، فإن ‹أرسطو› يلحّ على صعوبتين تهمان مباشرة بحثنا الأنطولوجي.

فمن جهة أدّت أقنمة [hypostase] الكليات في جواهر، بـ‹أفلاطون› إلى أن يُقصي عن غير حقٍّ بعض المثل ثمة مع ذلك علمٌ بها، من قِبل مثُل الأشياء الفردية، والأشياء الصناعية، ومثُل النفي والعدم، ومثُل الإضافات. وهو إقصاء لا مبرر له لأنه ثمة علم، في شكل حمل، بالحدود السلبية التي من نوع لاإنسان،

1 - وسنجد هذا الاحتجاج في ‹روبان›، *Aristote*, Paris, PUF, 1944، ص. 81 -120 وهو المصدر الذي نحيل عليه هنا. (‹بول ريكور›).

وبالحدود المتضايفة من نوع المساوي، وحتى بالفرد الآيل إلى الفساد "الذي يبقى منه صورةٌ في الفكر".

وإن هذا النقد ليفاجئنا: أفلم تبحث الأفلاطونية من **فيدون** إلى **السّفسطائي** في الإضافات تحت عنوان "تواصل الأجناس"، أولم تعطها **[238]** أساساً هو مثال، ألا وهو مثال "الغير"؟ ونفس هذه الملاحظة يمكننا أن نبديها بخصوص الأنفاء. وإنّ ‹روبان› ليعترف بأنّ "‹أرسطو› يبدو، في ضوء تصريحاته هو، مؤوّلا غير دقيق لنظرية ‹أفلاطون› حول الأنفاء. ومن غير المؤكد أن يكون ‹أفلاطون› قد جعل من الكاذب لاوجودا حقيقيا ومبدأ مثاليا. ولكنه من الممكن أن يكون، في معنى مختف تمام الاختلاف عن هذا، قد أفسح مكانا للاوجود في عالم المثل، وأنّه رأى في اللاوجود مبدأ إيجابيا لوجود عالم للمثل. ومن الممكن كذلك من جهة أخرى، أن يكون قال إنّ اللاوجود لاشيء، وأنّه لما كان اللاوجود نفيا لواقع المثال، فلا مكان له بين المثُل. ولكن لعلّه كان ينبغي ألا تؤخذ تصريحاته معزولة عن بعضها البعض، وألاّ تؤول تأويلا حرفيا"[1]. وكذلك "فإنّه مما يضعُف احتماله، بالنّظر إلى حجّة πρὸς ἕν[2] أن يكون ‹أفلاطون› قد أنكر وجود مثُل للمتضايفات"[3].

والحق أنّ ‹أرسطو› لا يُنصف ما كنّا أسميناه أنطولوجيا الدّرجة الثانية للأفلاطونية؛ ومع ذلك فإنّ ‹أفلاطون› هو أوّل من أراد تبرير "الموجودات" المثالية، فأدخل جدل مثال الوجود الذي يقوم بالتحديد على مثالي الإضافة والغير. أوليس الأمر بالأحرى أنّ الإضافة، بسبب من امتياز "الجوهر" ضمن نظرية المعاني المتعددة للوجود حسب ‹أرسطو›، تستبعد إلى الطرف الآخر من سلسلة المقولات؟ أوليس نحسُ الإضافة هذا ضمن [فلسفة] جوهرانية

1 - Robin, *Aristote*, id., p. 187 (AC).

2 - تقرأ: **پروس هان**.

3 - **المرجع نفسه**، ص. 189 (AC).

هو الذي يسقطه ‹أرسطو› على فلسفة ‹أفلاطون› التي تم قبل ذلك ردها إلى جوهرانية مُثل؟

[239] وفي مقابل ذلك فإنّ ‹أرسطو› يؤاخذ ‹أفلاطون› بأنه عالج كمثل، أي، حسب رأيه، "ككليات"، و"أجناس"، الخير، والواحد والوجود. يتعين تقريب الحجة التي يدفع بها ‹أرسطو› ضد مثال الخير من النقد الموجه إلى هذا المثال في المقالة الأولى من **الأخلاق النيقوماخية** [1096أ، 17 - 23؛ 1096ب، 8 - 25][1]. فلا يمكن أن يكون الخير "بذاته"، إذ لا وجود لخير يشمل الخيور المطابقة لمختلف أجناس الحياة: اللذات، والشرف، والتعقل، والتأمل. هكذا يمّحي الخيط الرفيع الذي ربط به ‹أفلاطون› بين **الرّؤية والقصد** في محاورة **الجمهورية** VI وVII. ويظهر معنى النقد الأرسطي بوضوح في حالة الواحد والوجود: فهما مبدآن عند الأفلاطونيين لأنهما قابلان للإسناد على أرفع درجة. ولكن المحمولات الأكثر كلية هي على وجه الدقة أبعدها عن الواقع، وعن الجوهر، وهي بالتالي عن الأعسر أقنمة. بل إنه ليشك في كونهما من "الأجناس" [أي من الكليات، والمثل]. فإذا ما ابتدأنا بالوجود، كان "يقال على معان عدة"؛ وربما قبلنا أن تكون هذه المعاني العدة التي تبلورت في نظرية المقولات "أجناسا": الجوهر [الوجود شيء موجود]، الكيفية [وهي توجد لأنها تخصص كيفية الشيء الموجود]، إلخ. وهكذا يتوزع المثال المزعوم للوجود بحسب المقولات. وأمّا الواحد فيتنوع بالتوازي مع الوجود؛ الواحد هو **واحدُ** وجود، في معنى جوهر واحد، وكيفية واحدة؛ وإنما رأسا تكون كلّ واحدة من المفولات وجودا أو واحد وجود، دون أن يتعين عليها أن تشارك في "الجنسين" المزعومين، جنسي الوجود والواحد.

وهكذا تُقطع الأفلاطونية عن **قصدها** نحو الخير الذي جذّرته محاورة **فيلابس** في مثال الواحد، [240] وعن **جدلها** الأنطولوجي ذي الدرجة الثانية. ويمكن للمرء أن يأسف لغياب الفهم والتعاطف مع آثار كمحاورة

1 - "الأخلاق النيقوماخية" : الأظهر أن هذا العنوان آت من ‹بول فستوجيار› في دراسته المعنونة : **اللذة** (*Le Plaisir*) (حول "Ethique Nicomachéenne" VII، 11-14 وكذلك X، 1-5)، باريس، فران، 1939.

السفسطائي، و**فيلابس** عند فيلسوف عايش معلمه عشرين عاما. أفليس جدل أجناس الوجود في **السفسطائي** من عين شريان [veine] نظرية الوجود بما هو وجود، ونظرية المقولات، المرتبطتين فيما بينهما برابطة تماثلية تتراوح بين الاشتراك في الاسم [homonymie] والتواطؤ [synonymie]؟ إن ‹أرسطو›، مبهور العينين في كلّ هذا بقناعته بأنّ الواقع هو من جهة حوامل الإسناد، وأنّ الأفلاطونية تتلخص بالجملة في أقنمة واسعة لمحمولات الإثبات. وساعتها يتعين على كامل الأفلاطونية أن تمرّ من هذا الاستعراض: لن يكون فيها من شيء غير محمولات، وأجناس، وكلّيات، نُصّبت جواهر. هكذا "تُرَدُّ" أنطولوجيا الدرجة الثانية بأكملها بمرسوم الإدانة هذا.

[241] الفصل الثالث

الفلسفة و"إحراجاتها"

ترجمة: محمّد بن ساسي

كان القدماء يرون في مقالة الباء البداية الحقيقية **للميتافيزيقا**، وفي مقالة الألف الكبرى مجرد توطئة تاريخية. وفي الواقع، فإن المقالتين هما كالجسم الواحد؛ إن **اندهاش** مقالة الألف الكبرى هو الذي يحرر في صيغة "**شكوك**"[1]. وكان ‹أفلاطون› يربط بين عبارتي ἀπορεύω[2] وأبُوري بمعنى أن نكون محرجين وأن نبحث، و‹أرسطو› نفسه يشبه حالة الأبوري بحالة الإنسان المقيد. و‹أفلاطون› بحالة الإنسان الخَدِر [المصاب بالخدر في رجليه]. وكان تحول الاندهاش إلى شك وإحراج قد أُعِدَّ من جهة أخرى بتلمسات مقالة الألف الكبرى، هذه المقالة التي كانت بمثابة التحقيق عن الحقيقة عبر التاريخ.

لماذا لا تتبع **الميتافيزيقا** مسار المنهج الصارم للقياسيات[3] بل تتبع طريقة عرض الصعوبات وتحليل الإحراجات [ومن ها هنا جاءت عبارة الديابوريماتيقا: diaporématique، حرفيا بمعنى "البحث عن السبيل عبر الصعوبات"]؟ رغم

1 - ‹أوبنس›، **مرجع مذكور**، ص. 116. (AC)

2 - تقرأ : **أبورؤو**

3 - كلمة "Sylloptique" غير معروفة، ولعلّها خطأ. نستطيع أن نخمّن أن الأمر يتعلّق بـ"Syllogistique"، علم القوانين المنطقية للبيانات. و‹أرسطو› مؤسسه بما يجعله يعتبر في أصل المنطق الصوري.

أن هـذا المنهج هو المنهج الأقل صرامـة ويتعلق بالنمط الأقل نبلا من أنماط البرهان وهو ذلك الذي يسـميه «أرسـطو» جدليا، [242] معطيـا لهذه العبارة المعنى السلبي المتمثل في مقارعة المقالات المتناقضة.

وإذا كان علـى **الميتافيزيقـا** أن تنهج هذا النهج الجدلـي، فان ذلك يُردّ إلى أنه لا يوجد شـيء قبلها يمكن أن يُحلل ويمكن أن تستنبط منه القضايا الأولى للفلسـفة. وعلى هذا الأسـاس يوجد نوع من التقارب بين الأول وبين الديالكتيـكا رغم كونها تحتل المرتبـة الأدنى في نظام البرهان، ولذلك بقي استخلاص مبحث الفلسفة الأولى عن طريق **التاريخ** من ناحية أولى، وعن طريق **الشـك** من ناحية ثانية، هو السـبيل الوحيد. وفـي الحقيقة فان المبادئ التي طرحت منذ الألف الكبرى والتي تتعلق بالأسـباب الأربعة هي **موضوع الإشـكال** ويمكن استعادتها بشكل ما عن طريق النقيضة في صلب الآراء العامة [يشـدد «فرنار ياغر» على جوّها الأفلاطوني "إنها مسـائل تقع في مجال ما فوق المحسـوس"، وعلى أرضية أزمة الأفلاطونيـة المتعلقة بطبيعة عالم ما فوق المحسـوس. وسنرى في خاتمة هذه الفقرة حقيقة ذلك]. "لا تحلّ مقالة الباء عقدة العقد" إلا أن تعيين إحداثيات العقد هو بعدُ إشارة إلى الطريقة التي ستحل بها.

تقدم مقالة الباء أربعة عشرة "شكا"، وإن طريقة تقديمها هي طريقة مدرسية متحذلقة. ولا يتعلق الأمر هنا باسـتعراضها جميعا، سنقتصر على الإشارة إلى الشـكوك الأربعة الأولى، وليس ذلك على سبيل المثال فقط، وإنما لأنها هي المبحث الموجه لمقالتي الجيم والهاء[1]. وهما المقالتان اللّتان سـنهتمّ بهما في هذا الفصل، وسنحاول، خاصة، فهم وظيفة هذه الشكوك.

1. الشكوك الأربعة الأولى:

إن مركز هذه الشـكوك هو صعوبة التفكير في أنَّ الأسـباب عددها أربعة. وسنرى أنَّ [243] الإجابة ستقدّم بعبارة "من جهة ما هو وجود" [ê on]، باعتبارها قاعدة لعلم واحد موحَّد.

الشك الأول:

إن كان ثمة أربعة أسباب وأربعة أبعاد للبحث فكيف يمكن أن يوجد علم **واحد**؟ ألا يمكن أن ترتّب تحت جنس واحد بصفتها نقائض؟ [وذلك بموجب المثل الذي يقول إنّ للنقائِض علمًا واحدًا] إلا أنَّ الأسباب ليست نقائض.

ويضيف ‹أرسطو› أنه اذا كانت **بعض** الموجودات مثل الموجودات الثابتة[1] لا تدخل ضمن الأسباب **كلِّها** [فليس لها في الحقيقة سبب فاعل ولا غائي]، فان **علما واحدا** غير ممكن الوجود. إنه يعني بذلك أنه إذا كان ثمة موجود لا يندرج تحت واحد من الأسئلة الأربع، فانه لا ينتمي إلى سؤال الموجود من جهة ما هو موجود، إن علم الموجود يجب أن يكون علم الموجودات **كلها**. ولا يمكن لهذا الشك أن يحلّ إلاّ أن يشمل علمُ الموجود بما هو موجود الأشياءَ المحسوسة أيضاً ويتخلصَ من الإطار الأفلاطوني للموجود الثابت، وذلك لأن الشك لا يمكنه أن يفترض إمكانية العثور على السببية الفاعلة والغائية في الموجودات الثابتة.

هل يقال حينئذ بوجود أربعة علوم؟ ولكنّ كلّ واحد منها له جدارة تسمح له بأن يدّعيَ السيادة: **[244]** فمن السيادة والجدارة على حدّ السواء معرفة الغاية أو الصّورة أو السّبب الفاعل، لقد شدّد ‹أرسطو› على أن "الجوهر الصوري" هو "المعلوم الأسمى (الباء 2، 996 ب 13-16)[2]. ويبدو أنه يلمّح بذلك إلى أن الفلسفة الأولى ستشتغل على ردّ الأسباب الأخرى إلى الصورة، بل يمكن أن نرى هاهنا أولية الجوهر في سلسلة ما يقال عليه الموجود أو المقولات. فهاهنا

1 - لاحظ المثال الأفلاطوني في الموجودات الثابتة والخير في ذاته، فإنا لا نقول حتى إنها تفتقر إلى المادة بل إلى العلة الفاعلة والعلة الغائية - لأن الكبير / الصغير = مادّة عند الأفلاطونيين. إن الأطروحة المضادة القائلة بالأشياء الحسية والأشياء ما فوق الحسية، وهي مقالة أفلاطونية جدا، هي أطروحة تحضر حضورا دائماً في هذا النص. وفي هذا المعنى فان العلم المبحوث عنه [المطلوب] يعادل علم الموجود الثابت، وهذا العلم هو الذي لا يستعمل الأسباب كلها. وعلى هذا الأساس يتأرجح الشك بين التصورين: التصور الأفلاطوني للموجود الحقيقي [**أنتوس أن**] والتصور الأرسطي للموجود من جهة ما هو موجود. (‹بول ريكور›).

2 - الإحالة الواردة في الدرس غير دقيقة (وقد أصلحناها).

بعدُ تفترض المعرفة بواسـطة **الأيناي**[1] (سـطر 16) نظرية المقولات: إن المقولة الأولى (الـ**أوسيا**، أو الجوهر) هي التي تلتقي هاهنا مع السـبب الفاعل. وعندئذ يكون ردّ كلّ أنماط الموجود إلى الـ**أوسيا** مرسوما رسما أوليا ها هنا.

الخلاصة: وهكذا فان الإحراج ينشأ عن القناعة الحاصلة في مقالة الألف الكبرى بـأن الحكمة تتعلق بالأسـباب الأربعة. وينشـأ عن ذلك نـوع من الاحتكاك بين تصور مازال أفلاطونيا يعتبر الحكمة علما للموجود الثابت [ويقصي السـببين الفاعل والغائي] وبين معاني أكثر اختصاصا بالأرسطية (علم أشياء مختلفة تساوي علم النقائض أي ثلاثة على أربعة أسباب لها الحق الكامل لإقامة علم الحكمة). ويوجد ها هنا سهم يتجه إلى ردّ "السبب" و"الموجود" إلى "**الأوسيا**" **بمعنى الصورة.**

الشك الثاني:

سـينبثق التقابل [بين الأسـباب الأربعة] من خارج الصراع بين علم الأسباب في جملته وعلم "مبادئ البرهان" بمعنى البديهيات أو اللامبرهنات، لا من داخله.

والمهم هو أنّ نصّ التعبير عن الشـك يلخّص **[245]** الأسـباب الأربعة في "الـ**أوسيا**" (انظر: 946 ب 31) ويسمّي علم الأسباب الأربعة علم "الـ**أوسيا**". ومن ها هنا الشكّ: هل سيقال بوجود عدة علوم للبديهيات ذاتها على قدر ما يوجد مـن علـوم؟[2] إنّ أصل هذا الشـك يأتي من عدم تبين لمن سـتكون الأولويّة أَللاّمبرهات أم **للجوهر؟**

الخلاصة: هي أنه مـن صلب المنطق الأرسـطي ذاته تولد الصعوبـة: ما دامت البديهيات المشتركة تكوّن عالمَا أسمى، وأنّ الحل الذي وقع الإيماء إليه في 997 أ 14 سيكون أن لا وجود لعلم البديهيات من جهة ما هي كذلك: **فالردّ إلى "الأوسـيا" سـيوفر في الوقت ذاته جذر كلّ كلية:** لن يكون علم البديهيات لا علمـا صانعا للحـدود [**هوريسـتيكي** définissante] بما أنها مباشـرة، ولا برهانيا [*apodeiktikê*] مخافة ردها وما يتبعها إلى جنس واحد.

---

1 - أيناي: الصيغة غير المصرّفة لفعل "الوجود".

2 - هكـذا وردت في الـدرس يفهم مـن ذلك: "هل سـيقال بوجود علوم على قـدر البديهيات" أو "بديهيات على قدر العلوم".

الشك الثالث:

هل توجد أصناف مختلفة "**للأوسياي**"؟[1] وحينئذ كيف يمكن أن يوجد علم **واحد**؟

من المتفق عليه إذًا أنّ "العلم المبحوث عنه" هو "علم الـ**أوسيا**".

ملاحظة: ينشأ الشك من أن "الـ**أوسيا**" يتم تناولها من جهة ما هي جنس، ويتمثل الحل في رد كلّ الجواهر إلى نمط بدائي من "الـ**أوسيا**"، إلا أن ذلك سيكون عن طريق لا جنيسي، وذلك تبعاً لِنِسالةٍ مختلفة عن خضوع الأنواع للجنس.

يجد هذا الشكّ حله في الفصل الثاني من الجيم، وفي الهاء 1. وهكذا ليس الكلّي، والصورة، والسبب والموجود هي ما يردّ إلى "الـ**أونسيا**" فقط حسب مقالة الألف الكبرى، [246] بل إنّ "الـ**أوسيا**" ذاتها تردّ إلى داخل دائرتها الخاصة، إلى مثال بدائي، هو مثال الجوهر بامتياز.

الشك الرابع:

هل علم "**الأوسياي**" هو علم الأعراض أيضا؟ يفترض الحجاج أن الماهية [**تي إستي**] متماهية مع الجوهر. فيصدر هذا الشك عن تصور العلم البرهاني علما لأعراض "*per se*" الجوهر وليس للجوهر ذاته، وهو الذي لا يمكن أن يُحْمَل إذا ما اعتبرناه من جهة ما هو "**تي أستي**".

توجد في الخلفية صعوبات "المشاركة" حسب محاورتي **البرمانيدس والسفسطائي**. وسيبقى علينا ربط الأعراض بالجوهر بواسطة نظرية المقولات أو نظرية الأنحاء المتعددة التي يقال عليها الموجود، وبناء علم للجوهر يشمل البرهنة على الأعراض وبالتالي "الصور" بالمعنى الأفلاطوني.

خاتمة تتعلق بالشكوك الأربعة الأولى:

هل يمكن رد هذه الشكوك إلى مسألة معرفة ما إذا كان "العلم الذي نبحث عنه" هو علم **واحد** ومستقل؟ [‹ناتورب› Natorp، ‹ياغر›] إن ما هو محلّ إشكال هو رهان هذا العلم، انه "الموجود من جهة ما هو موجود"، مفتاح

1 - **أوسياي** : في اليونانية جمع أوسيا، وإذًا الجواهر.

المشـكل الميتافيزيقي وحلّه. إلا أن هـذا الرّهان لا يظهر بصورة واضحة، لأن ‹أرسطو› لا ينطلق من لا شيء بل من افتراضات متعددة المصادر.

يبدو ‹أرسطو› في هذه الشكوك الأربعة الأولى محرجا بالأفلاطونية في جانب، وبتصوراته المنطقية أو الفيزيائية الخاصة في جانب أخر. وإذًا فإنّ القضية تتعلق في آن بقيمة هذا "العلم" وموضوعه دون أن نستطيع التمييز بين المستويين.

[247] 2. وظيفة الشكوك

1. الإحالة على نوع من المستمعين

هـل حققت الشكوك هدفها المتمثّل في تعيين "العقد" التي يصطدم بها العقل؟ نعم، إذا ما اعتبرنا أن التفكير ينطلق من أشياء مألوفة عند صنف من "المستمعين" هم "مستمعو" اللوقيون، هؤلاء الذين هم **على بينة في الوقت ذاته من الأفلاطونية ومن خلفيات المنطق والفيزياء الأرسطيين، وكامل خلفيات النظريات الفيزيائية المتداولة.** وتسمح مقالة الباء بجرد "أوليات" الأنطولوجيا الأرسطية هذه وتعرض هذه الأوليات هنا من وجهة نظر العوائق المتعلقة بفهم الأسباب الأربعة. فبحصر هذه العوائق تتبين "العقد"، وترسم الخطوط الإجمالية "لحلّها". صحيح أن التصورات الأكثر غرابة عن الأرسطية يعاد تأويلها بلغة الفيزياء والمنطق الأرسطيين، وأن تيارا كاملا يمتد من ‹هيرقليطس› [في النظام الفيزيائي] إلى ‹بروتاغوراس› و‹أنتيستانس› [في النظام المنطقي] يظل غائبا [فلا يبرر ‹أرسطو› مبدأ عدم التناقض إلا بعد حلّ الشكوك على البديهيات، حين كان يجب اعتبار هذا المبدأ العائق الأول]. ولكنّ "المستمعين" لا ينتدبون من هذه الجهة.

2. الإحالة على الأسباب الأربعة

لا ينبغي إذًا أن نرى في كتاب الباء نقاش المسائل الرئيسية للفلسفة الأولى، بل ما يتعلق بالأسباب الأربعة في علاقة بنوعية مخصوصة من المستمعين. ولا تنشأ الاعتراضات بطريقة نسقية بل في سياق تاريخي محدد تحديدا جيدا، ويتعلق بالعوائق الخاصة بالإثبات التجريبي للأسباب. وفي المقابل **[248]** يجب أن لا نردّ الخلفية النظرية، مثلما يفعل ذلك ‹ياغر› إلى "أزمة النظرية الأفلاطونية". ان وجهة النظر الأفلاطونية هي **أحد** العوائق اللهمّ إلا أن نسمي أفلاطونية كلّ

المشاكل المشتركة بينه وبين كامل المأثور السابق عليه. ولكنها مشاكل خاصة بالأرسطية على وجه الخصوص في فيزيائها ومنطقها: فالأسباب هي بعدُ أسباب الأشياء الحسية [انظر الأمثلة، السرير، البيت، العناصر الأربعة، «سقراط»؛ أمّا المثل فلا تحضر فيها إلا من جهة ما هي "طبائع حسية"، يضاف إليها خاصية الأبدية. والخاصيات الرّياضية لا تنفصل عن الأجسام].

3. لا وجود لإحالة واحدة على حلّ

لا يمكن حتى أن نقدّر مجرد تقدير المسائل المسمّاة بصورة أساسية **ميتافيزيقية** في مقالة اللام، ودون ذلك حلولها. إنها مسائل لا تتجاوز مشروع موضعة عوائق فهم الأسباب الأربعة، التي تمّت إقامتها بصورة تجريبية من جهة ما هي المشاكل المبحوث عنها بواسطة الحكمة. وبهذا المعنى فهي تكثيف **للاندهاش الأصلي**. وفي الحقيقة لا وجود لبرهان ممكن عما هو أولي. وتبعا لذلك فقد يتعين أن نتحرى المقارعة "الجدلية" للآراء، علما وأنّ آراء الآخرين إنما تستخدم في رفع **الاندهاش** إلى درجة **الشك**.

4. المكانة المركزية للجوهر

إنّ السّبب الصّوري هو المطلوب في نهاية الطريق. ويحافظ هذا السبب ذاته على معنى مقالة الألف الكبرى حيث هو، بعد، الموضوع الأخير للحمل ولتغير الأعراض. وبالإضافة إلى ذلك فإن المائية تبدو متطابقة معها، وليس الكوني بمعنى الجنس والنوع، لأنّ المائية[1] هي الشيء **كذا**، غير أن مقالة الباء لا تدفع بالتحليل إلى أبعد من ذلك.

1 - اقترحنا توحيد ترجمة مصطلح quiddité إلى مائية، رغم أنّ المترجم هاهنا يقترح "الإنّية" (راجع أعلاه الهامش 1، ص. 234 من الترقيم الفرنسي الأصلي) [م.م.]

[249] *الفصل الرابع*

موضوع "الفلسفة الأولى"

1. مقالة الجيم 1 تطرح سؤال الوجود من حيث هو وجود طرحا غير ممهد

تبدأ مقالة الجيم من **الميتافيزيقا** بتصريح غير ممهّد "يوجد علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات المتعلقة به جوهريا". لا نبرهن على وجود مثل هذا العلم. هذه واقعة. وما سنبرهن عليه هو عدم قابلية هذا العلم الردّ إلى أي علم أخر. "إن هذا العلم لا يلتبس مع أي علم من العلوم المسماة جزئية لأنَّه لا واحد من هذه العلوم يتناول بصورة عامة الوجود من حيث هو وجود. إنها تقتطع قسما من الموجود وتدرس صفات هذا القسم فقط، هذا هو حال العلوم الرياضية". [ملاحظة: يجب أن لا نتعلق كثيرا بعبارة قسم الذي يوحي بالاقتطاع الجهوي في ميدان مشترك، وسنرى أن هذا المعنى "الامتدادي" ليس هو المعنى السليم).

تفترض الحجة إذًا موضوع الموجود من حيث هو موجود متفق عليه، وتقيم البرهان على أنه يجب أن يكون موضوع علم ما، وإلا فإنه سيبقي مجهولا. وإن الإشارة الوحيدة، والمبهمة من جهة أخرى، التي يحتويها هذا الفصل الأول الوجيز والملغز هي تلك التي تربط هذا التصريح المتعلق بالموجود من جهة ما هو كذلك، بتاريخ الفلسفة من مقالة الألف الكبرى: **[250]** "بما أننا نبحث عن المبادئ الأولى وعن الأسباب العليا...". وتدعّم هذه الإشارة بمثال من مقالة الألف الكبرى: لقد بحث الطبيعيون عن عناصر الأشياء من جهة المادة، وقد رموا، هم على الأقل، رمية صائبة، بالتركيز على "المبادئ الأولى".

يجب إذًا أن نصنع مع الموجود بما هو موجود ما صنعوه في الاتجاه المحدد "للعناصر". لا يوجد إذًا أي برهان يتعلق بموضوع الميتافيزيقا، وسنرى بعد حين لماذا كان ذلك كذلك. نحن نقف على أرضية استخلاصات مقالة الألف الكبرى المبنية بناءً تجريبيا، بمعنى أن علم الموجود من حيث هو موجود كان، **في الواقع**، دائماً بصدد الإنجاز عند المفكرين الأوائل، وأنّ ‹أرسطو› سيعمد إلى الكشف عنه فقط. [انظر عبارة "نحن أيضا"]. إنّ إمكان هذا العلم يُبحث عنه انطلاقا من وجوده الفعلي.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود **إذًا**؟

إذا ما نحن وقفنا عند الظاهر البسيط لهذه العبارة لفتنا أولاً تعويض عبارة **الأنتوس أُنْ** الأفلاطونية بعبارة **أي أُنْ: من جهة ما هو** [en tant que] وليس **على الحقيقة** [véritablement]. لم تعد الميتافيزيقا تتعلق بما هو على الحقيقة **وجود** بل بالوجود **من جهة ما هو وجود**. صحيح انه بالإضافة إلى هذه العبارة الأولى توجد عبارتان أخريان في النص المذكور أعلاه:

- الوجود من جهة ما هو وجود "وما ينتمي إليه أساسا" [*per se*]

- لا واحد من العلوم الجزئية يتناول الوجود من جهة ما هو وجود تناولا عامّا [كلّيا] [في ما يتعلق بترابط هذه الأطراف الثلاثة انظر **التحليلات الثانية** I، 4، 73ب، 26 و74 أ 3].

[251]لعل مفهومي الضرورة والكلية مايزالان يحملان جرسا أفلاطونيا، إلا أن الغرض الموجّه هو "**من جهة ما هو**". وستفهم العبارة إذا ما اعتبرنا أن منطلق ‹أرسطو› لم يعد الدلالات في ذاتها، **اللوغُويْ**، بل الأشياء الفردية. فما سيُدرس هو وجود هذه الأشياء من جهة ما هي موجودات وليس الموجودات **الحقيقية، اللوغوي**، في مقابل الموجودات **الظاهرة**. وإذا ما واصلنا الحديث عن الكلّية والضّرورة فلا يعني ذلك كلّية المثل وضرورتها بل هو جانب كلّية وجود **هذه** الأشياء التي هي **هنا**، وضرورتها. وإننا ندرك بعدُ، الرابط مع "التِي آن أيناي" لمقالة الألف الكبرى الذي يشير فعلا إلى ماهية ما يكون وليس الماهية من جهة ما هي كيان. كما ندرك الرابط مع الـ οὐσία التي نترجمها ترجمة سيئة بالجوهر [substance] والتي تعني بصورة خاصة

"موجوديَة" [étance] الأشياء. لقد هيأت مقالة الألف الكبرى لهذه السلسلة من التكافؤات: موجودية، صورة، (يقول ‹أرسطو›، οὐσία εἰδητική، بمعنى الموجودية الصورية) الوجود. ويهتم هذا الفصل بادراك مبدأ هذا التسلسل.

ولنقل الآن إن "الحكمة" تتماهى مع مسألة: ما معنى يكون ويوجد، بالنسبة إلى عين هذا الذي يوجد وقبل كلّ شيء بالنسبة إلى الأفراد؟ إنّ كلّية وجود الموجودات ذاتها هي محلّ السّؤال هنا، بمعزل عن اختلافات الطبائع. سنفكّر في كلّ ما يوجد، **فقط من جهة ما هو كائن**. ونحن بهذا لم نهمل حدّ الحكمة بما هي بحث عن الأسباب الأولى، والمبادئ الأولى. وإنما تعرفنا فقط في مسألة الوجود مسالة المبدأ، كما تشير إلى ذلك الكلمات الأخيرة من آخر الفصل الأول من المقالة.

[252]2. الوجود بما هو وجود و"الأوسيا"

إن الأنطولوجيا الأرسطية معلَّمة بأربع قضايا تكوّن بنية مجموعة المقالات من الألف الكبرى إلى الهاء 1 من **الميتافيزيقا**.

"إن الحكمة هي بحث عن الأسباب والمبادئ الأولى للأشياء". الفلسفة هي **اِتْيولوجيا** [علم أسباب *étiologie*] (مقالة الألف الكبرى).

- "يوجد علم يقيم الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي تنتمي إليه بصورة جوهرية". الفلسفة هي **أنطولوجيا**، [مقالة الجيم 1].

- "على الفلسفة ان تدرك من الجواهر المبادئ والأسباب. "الفلسفة هي نظرية في الجوهر (الجيم 2)، **أوسيولوجيا**.

- "إذا كان ثمة جوهر ثابت، فإنّ علم هذا الجوهر يجب أن يكون مقدّمًا، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى"(مقالة الهاء 1). الفلسفة هي **ثيولوجيا**.

أدى بنا الدرس الأخير من القضية الأولى إلى القضية الثانية. فالأسباب التي نبحث عنها هي أسباب **الموجودية** أي أمر وجود هذا الذي يوجد. وينبغي علينا أن نفهم كيف تتحدد هذه القضية الشاسعة وذات الكلية المهيبة تحديدا مضاعفا عند ‹أرسطو› بردّ الموجود إلى الجوهر [القضية الثالثة]، وبردّ الجوهر

إلـى الجوهر المفارق واللاّمتحرك [القضية الرّابعة]. سـنحاول فهم الأسـباب الأرسطيّة المخصوصة لهذا الردّ المضاعف حيث ربما يضيع مشكل الموجود بالقدر الذي يتحدد فيه.

فلنر بادئ ذي بدء التحديد الأول للمشكل الانطولوجي.

أمام شسـاعة مشـكل الموجود من جهة ما هو موجود، يبحث ‹أرسـطو› عن مبدأ للتحديد إلا أن [253] الشـك الأول أغلق مسـلكا، هو مسـلك العموميـة. لا يمكـن للوجـود أن يكون كليّـا يكلّل أنواعـا، مخافة أن نسـتغرق العلوم كلها في علم واحد. وسـاعتها يتاح مبـدأ تحديد يتمثل في ترتيب سلسـلة من الدلالات بشـكل يجعل دلالة أولى تلعـب دور المرجع للدلالات الأخرى كلها بواسـطة نسـق خاص من الإحالة، دون أن تكون هـذه المعاني، رغم ذلك، خاضعة لبعضها البعض خضوع الأنواع إلى جنس واحـد. ويبيـن المثال الذي يضربه ‹أرسـطو›، فـي مقالة الجيـم 2، ما هو هذا الكلّي غير الجنسـي، بل التناسـبي: فليكن لفظ الصحي الذي يقال على ما يحفظ الصّحـة، ويوفّرها، ويعبّر عنها، ويتقبلها. إن أحقية الحديث عن الصحة في كلّ الحالات المذكورة ترتكز على مبدأ تسمية واحد هو في منتصف الطريق بين المتواطئ [معنى واحد لألفاظ مختلفة] والمتفق [لفظ واحد لمعان متعـددة]، وذلك لوجود **معنى أول:** فالصحيح [السـليم] بامتياز هو الجسـم نفسه. وفي علاقة بهذه الحالة الأولى يمتد معنى الصحيح إلى السبب والنتيجة والعلامة وإلى ما يسـاعد على صحة الجسـم. يُسـمي ‹أرسـطو› **هـذه الكلية** كلية **بروس هان** πρὸς ἕν [بالإضافة إلى حد واحد]. لا تمثل هذه الكلّية المحددة بواسـطة مثال أساسي جنسا أعلى، ولا نوعا متناسقًا مع أنواع أخرى. إنّه الأول في **سلسـلة منظمة من المشـترك**، على هذه الشـاكلة تمثل سلسلة دلالات الموجود مقولات الموجـود، المقولات التي لا تقبل الردّ إلى مبادئ مشـتركة متماهية. πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν - ποσαχῶς τὸ ὂν σημαίνει οἷς ὥρισται τὸ ὄν (= بولاخوس لغتـاي تو أُنْ – بوسـاخوس تو أنْ، سـيمايني هويس هوريسـتاي تو أُنْ)[1] يدل الموجود على

1 - يتعلّـق الأمـر بالجملة الأولى التي تفتتح الجيم 2 : "يقـال الوجود على معان كثيرة" ثم يضيف بعيد ذلك : "يتعلّق الوجود بما يحدّه على انحاء مختلفة".

التوالــي **[254]** علــى الجوهر والكيف والكم والعلاقة، إلخ. وهو ما سـمّاه المدرســيون "termini transcendantales" وهو ما يجسم رابطة التماثل نفسها في علاقة بالمعنى الأول الذي يلعب دور نمط الدلالة.

مــا هو المماثل الأول؟ الـ**أوسيا**، ولكن مـا معنى **أوسيا**؟ إننا نترجم هذا اللفـظ بعبارة الجوهر وتتمثل خطــورة هذه العبارة في كونها لا تحتفظ بجذر "الوجود". إن هذه الترجمة هي بالأحرى **شرح في محله**: كلمة شـارحة، وفي الواقــع، فــان الجوهر يقدم دائماً وبصــورة ضمنية في المقالات الســابقة على مجموعــة الزاي، والحاء، والطاء (وهي المقالات الخاصة بالجوهر) بما هو "ما يبقــى عبر التغييــر" (انظر الألــف الكبــرى 3، 983 ب 10: "[...] في حين أن الجوهر يتماسـك من وراء تعدد تعييناته ... يبقى الجوهر، بمعنى ‹سقراط› هو نفســه") إن جوهر التغير هو الإمكان الذي تحدث عنه **السماع الطبيعي** I-2، I 8، II 1. إن التعــارض بين الجوهــر والعرض هو أول انفصال في الأنطولوجيا الأرسطية: إنّ ما "يحدث"، الحدث، ليس بما هو كذا من الوجود: أن **يكون** الحــادث، فان ذلك لا يقــال إلا بالإحالة إلى هذا الــذي يحدث الحادث له. العشــب أخضر. ولكنّ الأخضر ليس هو الأول، بل العشب يكون. وإذا قلت الأخضر يكون، فإني أعني أنّ العشــب أخضر. تلك هي الرابطة بين الوجود والجوهر، إنها أضعف من التواطئ ولكنّها أمتن من الاشتراك بالاسم.

ملاحظة: تبقى قائمة المقولات في الأرسطية قائمة تجريبية دائماً (كما يلاحظ ذلــك ‹كَنْت› في **النقــد**، باحثة عن الخيط الهادي *Leitfaden* للعدد التام والمنظم للمقولات). تؤخذ المقولة من اللغة ذاتها، وإن شئت قلت من طرق قول **الموجود** في الثقافة العامّة. وعلى هذا الأساس ففي مقالة الجيم 2 **[255]** تصاغ هذه القائمة بصورة خشنة: الانفعال بـ... السيرورة نحو... (الكون والفساد)الكيف، السبب، الأثــر، الكون، ســلب الجوهر أو ســلب أحد مشــتقاته. وهكذا فــإن الجوهر كما يلاحظ ‹أرســطو›، بهذا النسق من الإحالة غير المباشرة من دلالة إلى دلالة يشــع بوجوده حتى علــى اللاموجود: وهو حلّ أنيق للمشــكل الذي بدأ بطرحه ‹برمانيــدس› وأعطي حلولاً مختلفــة من قبل ‹أفلاطون› ("الغيــر")، و‹ديمقريطس› ("الخلاء")، وأما بالنســبة إلى ‹أرســطو› فأن نقول إنّ اللاموجــود موجود يعني أنّه

يوجــد نوع من الغيــاب أو الحرمان لصورة **موجـودة**، بالمعنى الأول (وكذلك 1004 أ 10 - 16 و1032 ب 3 - 6). وهكــذا فبعثــوره فــي التجربــة على "معان" للوجــود، يحيلها على معنــى أول وينظمها وفقه دون اللجــوء إلى وحدة الجنس "فمن خلال الجوهر[1] إذًا يتوجب على الفيلســوف أن يدرك المبادئ والأسباب" (1003 ب 18). لقد أراد ‹أرســطو› أن يدفــع بأولية الجوهر إلى حدودها القصوى، ويجعــل مبادئ المنطق أو البديهيات، خاضعة لــه بإخضاع البديهيات كلها إلى مبدأ الهوية، وبتأويل هذا المبدأ تأويلا أنطولوجيا. ويتساءل ‹أرسطو› على أي معنى يمكــن أن تقال البديهية كلّيــة؟ ويجيب لأنّها تقال عن الأول في نظام **الوجود**، أي إنّه من **الأوسيا** يكون الوجود ما هو: ذلك هو الأســاس الأنطولوجي لمبدإ الهويــة. إن مبدأ الهوية هو على هذا الأســاس التعبيــر المنطقي عن مبدإ الجوهر وليس ميثاق الفكر مع ذاته، فلا وجود إذًا لاســتقلالية المنطق الذي يمثل مقدمة العلــم النظري. إن الوظيفة الأداتية للمنطق مرســومة في وضع مبدأ الهوية. يوجد صراع انتماء للحوامل في علاقة بالموضوع نفسه. وإن منطق التناقض يتنزّل [256] بين الحمل هكذا... وهكذا... وســتكون مقالــة الجيم قضية بين ‹هيرقليطس› و‹بروتاغوراس›، كما كانــت محاورة **ثياتيتوس** لـ‹أفلاطون›. لا وجود لتفكير غير متعيّن وإلا فلن يوجد تفكير البتة.

أن نرفــض مبــدأ التناقض هــو أن نرفض أن يكــون الموجود مــا هو عليه، و**أديمقريطس** نســحب منه إنيته (قابليته لأن يكون مفكــرا فيه من جهة ما هو جوهــر، بمعنــى تعينه). إن الواقع بتســاويه مع نفســه هو الذي يؤســس إمكان الإمســاك بمرجع الموضوع ثابتا طيلة مــدة إثباتي له. وهكذا فان الجوهر بما هو دوام الموجود وبما هو حامل التغيير هو جذر مبدإ الهوية.

خاتمة نقدية: إن هيمنة مشكل الجوهر هي هيمنة رئيسية في تاريخ الفلسفة. إنها لا تتحكم في الفلســفة المدرســية فحســب بل في الفلســفة الديكارتية

1 في ترجمة ‹تريكو› : "des substances" (**مصدر مذكور**، ص. 112).

والسبينوزية واللايبنيتزية. أن نقول **موجود** يعني أن نقول باق. ومشكل ما الذي يبقى؟ يعني مسألة الوجود. ولكن بأي ثمن؟

1 - أليس ذلك تضييقا للمشكل الانطولوجي كما قال «أفلاطون» عندما طرح، في محاورة **السفسطائي**، الوجود باعتباره **تريتون تي** بين الدوام والتغير؟ أليس إعادة إغراق للأنطولوجيا في التناوب بين الثبوتية والحركية؟

2 - ألاَ يضيق «أرسطو» المشكل الأنطولوجي بطريقة ثانية؟ فباستبدال مشكل الموجود بمشكل الجوهر، يدخل إحصاء الجواهر. وعلى هذا الأساس يقطع السبيل التي كان رسمها «أفلاطون» من موجودات بما هي مثل إلى وجود المثل بطريقة عكسية. سوف يذهب «أرسطو» من الموجود بما هو جوهر إلى الموجودات التي هي جواهر: نلاحظ ذلك في خاتمة «أرسطو» [257] في 1003 ب 17 - 18. ومنذ الآن نستطيع أن نتوقع الحلقة الثانية التي فتحتها مقالة الهاء 1: "أن نبحث عن الجوهر الذي يكون أولاً من بين الجواهر والذي يحدّد "**فلسفة أولى**"[1]: 1004 أ 3 – 10 (الذي قد يكون في غير محلّه، وفي كلّ الأحوال ثمة ضرب من الاستطراد ضمن تحيل متعلق بصور الوجود).

3 - في أنّ الأنطولوجيا هي ثيولوجيا

يوفر الفصل الأول من مقالة الهاء التحديد الأخير "للحكمة" (أو الفلسفة) بحده فلسفة أولى أو "ثيولوجيا". ويعتبر من الحاصل تماهي البحث عن الاثبات مع الأنطولوجيا وهذه الأخيرة مع البحث عن "الجوهر" (الأسطر الخمسة والعشرون الأولى من الفصل الأول من مقالة الهاء تؤمن هذه اللحمة)[2].

كيف سيقع انجاز هذه الخطوة الجديدة؟ سيقع ذلك بتصنيف سريع للعلوم إنطلاقا من درجة وجود مواضيعها. ويكون هذا التصنيف إذًا تصنيفا

---

1 - انظر منذ الحيم 2 النص 1004 أ 3 - 10 الذي ضُمِّنَ في التحليلات المتعلقة بصور الموجود، وقد يكون مجرد استطراد يعكس احالة الأخيرة **للميتافيزيقا**، ويعلن عن مقالة الهاء 1. [«بول ريكور» (وهذا الهامش هو ضرب من التكرار الجزئي لجملة الموالية في النّص].

2 - عى أن الفصل الأول من مقالة الهاء يدخل صعوبة ليس من السهل تأويلها حيث يقال فيه العلم **يبرهن** على الجوهر من جهة ما هو **تي استي** ومن جهة هل هو **أي استي**. وهو ما نترجمه بعبارتي في ماهيته

في علاقــة بالجوهر. ففي حين كانت المقالات الأولى مــن **الميتافيزيقا** تقابل بيــن كلّية الحكمة، **وجزئية** العلــوم، فإنّ الفصل الأول مــن مقالة الهاء يوفر [258] تراتبــا للعلوم الثلاثة التي تكون "سلســلة"، فتماماً كما كان الجوهر منذ حين الحد الأول "لسلسلة" من الأشياء المتماثلة تتناسب مع مختلف الطرق التي يقال بها الوجود، كذلك فإن سلسلة الفيزياء – الرياضيات – الثيولوجيا يمكــن أن تعتبر بمثابة متوالية معلّمة بواســطة مختلف معانــي عبارة الجوهر. توجــد جواهر ثوان فــي علاقة بالجوهر الأول، كمــا كان يوجد معنى "ثان" لعبارة وجود (العرض، الكم، الكيف، الخ) ومعنى أول: **الأوسيا**، الجوهر.

فبــأي معنى يمكن، حينئذ، أن نتكلم عن جوهر "أول"؟ ما هو هذا المعنى الرّائد الذي ســترجع إليه الجواهر الأخرى؟ يجــب أن نعترف أن الفصل الأول مــن مقالة الهاء لم يكن صريحا تماما، بدءا بحــط التناقض بين الحدود الثلاثة في الحقيقة إلى تناقض بين حدّين، لأن الرياضيات لا تظهر هاهنا إلا للذاكرة، وأن منزلتهــا النهائيــة لا تحدد إلاّ فــي مقالتي الميم والنون. إن ما يقع التشــديد عليه رئيســيا هو التناقض بين الفيزياء والثيولوجيا. فالفيزياء تسمى علم الجواهر "غير المفارقة" و"غير الثابتة" (1026 أ 14)[1]. وإنّ هاتين العبارتين تستدعيان بعض الملاحظــات: "غير مفــارق" يتعلق هاهنا "بالجوهر الصــوري" في المعنى الذي حددته مقالة الألف الكبرى أي أنه غير مفارق لمادته، ولا يتناقض ‹أرســطو› إذًا عندما يسمي الجوهر المحسوس جوهرًا "مفارقًا"، فالأمرُ يتعلّق حينئذ بالجوهر من جهة ما هو "مركّب" من المادة والصورة، ويسمى هذا الجوهر مفارقًا بمعنى

وفي وجوده. وأكثرُ من ذلك أن عملية التعقل نفســها هي التي تدرك "الماهو" و"الهل هو"؟ فهاذا يعني هــذا "الهل هــو"؟ الذي لم يعد موضوع ســؤال في **الميتافيزيقا** والذي حذف مــن تلخيص مقالة الكاف؟ (‹بول ريكور›).

1 – الإحالة في **الدرس** [الأصلي] مغلوطة. وثمة صعوبة في هذا المقطع لأن الترجمة حسب ‹تريكو› تقول "ان الفيزياء تدرس الكائنات المفارقة ولكن غير الثابتة" ولا يوضح ‹ريكور› هذا المشكل توضيحا كافيا في ما يلحق من الشرح.

أنــه يمكن أن يوجد بما هو فــرد متميز عن أي فرد أخر، أما فيما يخص التقابل بين الثبات والحركة فانه **[259]** يردنا إلى انشغال أفلاطوني في جوهره.

فماذا ستكون الفلسـفة "الأولى" وموضوعها الجوهر "الأول حينئذ؟ ان الفلسـفة الأولى هي علم "الموجودات المفارقة والثابتة في آن" (1026 أ 16)[1]. ولا يقول ‹أرسـطو› هاهنا ما هي هذه الموجـودات، ‹و›كم هي. ويتحفظ النصّ ظاهريا علــى إمكانية ان تكــون كثيرة. إنّ وحدانية الله حسـب الفصلين السـابع والتاسـع من مقالة اللام وكذلك تعدد المحركات الثابتة حسـب **كتاب السماء**، والمقالة الثامنة من **السماع الطبيعي** والفصل الثامن من مقالة اللام يندرج كلاهما في هذا الإطار المرسـوم للثيولوجيا التي ستكون على هـذا الأسـاس علم ما هو إلهي أكثر مما هي علـم الإله، وينبغي أن لا يعزب علينا أن نظرية **النّوس** (**في كتاب النفس**[2]، المقالة الثالثة) هي جانب من فلسفة الجواهر "المفارقة" هذه (التلميح إلى 1026 أ 6 من **الميتافيزيقا**).

بحدّ الفلسـفة الأولى – علم الجواهر الأولى، المفارقة والثابتة – عن طريق الثيولوجيا[3]، لا نقول شـيئا بعدُ عن الطبيعة الدقيقة لموضوعها، وسنخطئ إذا ما ماهينا قبل الأوان بينه وبين إله الفصلين السّابع والتاسع من مقالة اللام.

خواتم الفصول من I إلى IV:

ببلوغنا إلى نهاية هذا القسم الأول أصبحنا قادرين على استعادة المشكل الــذي طرحه ‹ياغر› والذي يتعلق بتناسـق الأنطولوجيا الأرسـطية. هل يوجد لا تطابق بين **نسـقين** فكريين، النسـق الذي ينتهي إلى **[260]** مسألة "الوجود مــن جهة ما هــو وجود"، وذلــك الذي يؤدي إلــى إله مقالة الــلام، الفصل السابع، (وإلى المحركات اللامتحركة لمقالة اللام الفصل الثامن **والسماع**

1 - وردت الإحالة مغلوطة في **الدرس** (الأصلي) : 1036 أ.

2 - (*De Anima*) ورد هذا العنوان بين قوسين في **الدرس** (الأصلي). وفي ما يخصّ العنوان اللاتيني، راجع أعلاه ص. 226، الهامش 1 (من الترقيم الأصلي).

3 - 1026 أ 18.

الطبيعي، المقالة الثامنة)؟ هل يجب التخلي على جعل الأنطولوجيا **الكلّية** والأنطولوجيا **الأولى** (أي الأنطولوجيا المخصوصة) يتوافقان؟ هذا ما لا يعتقده ‹ياغر›، فأقسام **الميتافيزيقا** المختلفة في نظره "لا تصدر عن الحركة الفكرية ذاتها"[1]. هذا هو الشك الذي يتضمنه تأويل ‹ياغر› بكامله، وهو الذي **يُلزمه** بأن يقدم تأويلا تاريخيا خالصا مستبعدا كلّ تأويل **نسقي للميتافيزيقا** كما تتجلى لنا في نظامها الحالي؛ إننا أمام "فترات périodes" ولسنا أمام "لحظات moments" منطقية للنسق. فما عسانا نرى في هذا التأويل؟

لقد رأينا أهمية التأويل التاريخي **للميتافيزيقا** في الفصل الأول. فهل تستبعد هذه القراءة التطوّرية قراءة "نسقية" **للميتافيزيقا**؟ ان ذلك يعود بنا إلى التساؤل عمّا إذا كانت الصياغة الراهنة اللاّكرونولوجية **للميتافيزيقا** هي صياغة خالية من المحتوى، أو أن النظام الكرونولوجي هو النظام الوحيد الحامل للمعنى. بيد أنه لكي يكون النظام الحالي ذا معنى ينبغي ان توجد صلة وصل معقولة من هذا التصور للأنطولوجيا إلى ذلك، من الأنطولوجيا العامّة إلى الثيولوجيا، من علم الموجود بما هو موجود إلى علم الجوهر المفارق.

والحال أنّ ‹أرسطو› لم يجهل هذا الشّك. إنّه يبلوره بنفسه في 1026 أ 23 [حيث يقول] "قد يمكننا التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الأولى فلسفة كلّية". ويجيب "إذا ما وجد جوهر ثابت، فإنّ علم هذا الجوهر **[261]** يجب أن يكون سابقا ويجب أن يكون الفلسفة الأولى، وتكون هذه الفلسفة فلسفة كلّية بهذا الشكل لانها أولى" [الهاء 1، 1026 أ 28-32]. هذه الإجابة الأرسطية هي مفتاح **الميتافيزيقا**. ولقد اختار كلّ من ‹هاملان› و‹أوينس› و‹تريكو›[2] القول بتناغم الفكر الأرسطي بالاعتماد على أسباب تكثفها هذه القولة الأرسطية. فلنحاول فهم هذه الإجابة الحاسمة.

---

1 - الترجمة الانغليزية، ‹روبانسون›، Robinson، ص. 218 (AC).

2 - Octave Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1907), Paris, Vrin, 1931, p. 405; Owens, *op. cit.*, p. 176-177 ; Tricot, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 172-173 et 333-334 (AC).

كيف يمكن أن يكون ما هو "أول" "كلّيا"؟

يمكن لنا ان نفهم إجابة ‹أرسطو› هذه بالاعتماد على حلّ قدّمه لصعوبة مماثلة: هي صعوبة المرور من الموجود من جهة ما هو موجود إلى "سلسلة" ما يقال عليه الموجود: الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان، إلخ. لقد شقّ **أرسطو** بهذه المناسبة سبيلا بين موقفين لا يمكن التمسك بهما. الموقف الذي سيتمثل في جعل الموجود جنسا يحتوي المقولات باعتبارها أنواعا له، والثاني سيترك ما يقال عليه الموجود في حالة مشتتة. إنّ مبدأ الحل الذي اتخذه ‹أرسطو› يتمثل في الوحدة "التماثلية" لا "الجنسية": إن المعنى الأول للفظ الوجود – الـ**أوسيا** - هو الأول لسلسة ترجع حدودها جميعا إليه. فإذا ما طبقنا، الآن، على الأوسيا هذا الجنس من الاستدلال نفسه، قلنا: يوجد جوهر (أو مجموعة من الجواهر) تحقق بصورة ممتازة طبيعة الجوهر وتكون هذه المجموعة المرجع لسلسلة الجواهر التي تأتي بعدها، إن هذا النمط من الوحدة التماثلية πρὸς ἓν[1] هو الذي يسمح بالمرور من **الأن أي أن** ὂν ἧ ὂν [262] إلى أي **أوسيا** ἧ οὐσία ومن الـ ἧ οὐσία إلى **أن أي ثيوس** ὂν ἧ θεός[2]. وقد كتب **تريكو** في معنى قريب[3] من هذا: "ليس الموجود الأول شيئا أخر غير الموجود من جهة ما هو موجود، وذلك لأن الجوهرانية الحقيقية تتحقق في الموجود الأول والمتخلص من كلّ وجود بالقوة، وباعتباره صورة خالصة، هذا الموجود هو الذي تكوّن دراسته الميتافيزيقا"[4] . إن ما هو موجود **أسمى** هو المثال الأول لما هو **موجود عموما**. ويبقى علينا أن نحدّد: 1) لماذا

1 - تقرأ : **بروس هان**.

2 - [من الوجود بما هو موجود إلى الـ"بما هو جوهر" ومن الـ"بما هو جوهر" إلى الـ"بما هو كائن إلها].

3 - يستدعي تريكو وحدة التقارب (unité de consécution) المعروضة في 1005 أ 11 (انظر هامشه ص. 190) والتي يميزها **أرسطو** عن وحدة بروس هان pro- en. ويتوجب علينا تدقيق العلاقة بين هذين المبدأين للتسلسل: مبدأ πρὸς ἓν، ومبدأ τά τῶ ἐφεξῆς. يتمسك أوينس (ص. 176) بالـ πρὸς ἓν الذي في الجيم 1: الجوهر اللامتحرك هو المثال الأول للجوهر، مثلما يكون الجوهر هو المثال الأول للوجود.

4 - ‹تريكو›، **المصدر نفسه**، ص.172 (AC).

يكــون الفعل المحض، الفعل الخالص من كلّ قوة، هو الجوهر بامتياز؟ 2) ولماذا تكون الجواهر المختلطة بالقوى "معلقة" إلى الجوهر اللامادي ومرتبطة به؟

هاتان هما الصعوبتان اللتان ســنهتم بهما فيما يلحق. ولا تحلّ الأولى منهما الا عندمــا نثبــت، من خلال تفحص الجوهــر الأقل، نبلا أن الصــورة هي التي تتحكم في جوهرانية الجوهر. وقد تحل الصعوبة الثانية على حدّ السواء عندما نكــون قد أثبتنا ان انحــدار الجواهر جميعها عن الجوهر الأســمى يقوم على **الغائية** – وســنقول فيما بعد على الشــوق – في غياب انحــدار عن طريق العلية أو الخلق. وســوف يؤمن هذا الرباط الغائي كذلك استناد الموجودات كلها إلــى الموجود الأول. يقول ‹تريكو›، "ان كان ســلّم الموجودات يقدَّم باعتباره سلســلة متراتبة من الأدنى إلى الأرقــى – فإنّ العلم الذي يتّخذ الموجود **[263]** اللامتناهي في الكمال موضوع يبسط سلطانه على جميع الموجودات الدنيا بما هي موجودات"[1]. وبكلام آخر: أن نعرف الإله هو أن نعرف وجودَ الموجوداتِ كلّها. إلا أن ‹أرســطو› لم يقدم السلسلة المزدوجة من الحجج التي تبرر المرور مــن الأنطولوجيا العامة إلى الثيولوجيا. إنّ اختزال الجوهر في الصورة ســينجز فــي مجموعة الزاي والحاء، والطــاء، وطبيعة الجوهر في مقالة اللام وكذلك الرابطــة الغائية لجميع الجواهر بالجوهر "الثابــت" (إذا ما جاز لنا الحديث عن برهنة بالنســبة إلى بعض الإشــارات البســيطة). ولهذا الســبب نرى ‹أرسطو› في مقالة الهاء يعطي لإجابته صيغة افتراضية: "إذا وجد جوهر ثابت، فان العلم بهذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقا، وينبغي أن يكون الفلسفة الأولى وتكون هذه الفلســفة فلســفة كلّية بهذه الصفة لأنها الأولى". إن هذه الإجابة التي مازالت إجابة افتراضية وبشــكل ما مؤجلة هي التي تؤمن تناسق **الميتافيزيقا** في نظامها الحالي وتبرر التنقيحات التي حاول ‹ياغر› ان يتتبع تاريخها[2].

1 - **المصدر نفسه**، ص. 173 (AC).

2 - انظر ‹جلســون› فيما يتعلق بالنظام الكرونولوجي والنظام البيداغوجي – التعليمي – في **الميتافيزيقا** ضمن ‹أوينس›، **مرجع مذكور**، التصدير، ص. VII وVIII. (بول ريكور).

[265] القسم الثاني

الوجود والجوهر

ترجمة محمّد بن ساسي



مقدّمة [267]

فلنذكّر باديء ذي بدء بالنتائج التي توصل إليها ‹أرسطو› في نهاية المقالتين المدخليتين **للميتافيزيقا**، مقالة الألف الكبرى ومقالة الهاء، الفصل الأول:

1 - إن الحكمة هي علم العلل والمبادئ الأولى.

2 - علم العلل الأولى هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، إلا أن الوجود من جهة ما هو كذلك ليس إلاّ حدًّا خاليا إذا ما أردنا تناوله من جهة ما هو جنس أعلى. وتتوزع دلالته على المقولات، فهل تلاشى موضوع الميتافيزيقا؟ **كلاّ**، لا يتلاشى موضوعها إذا ما كان من بين سلسلة ما يقال عليه الوجود معنى مهيمن وإليه ترد كلّ المعاني الأخرى تبعاً للعلاقة التماثلية للمتفقة أسماؤها (καθ' ἓν = **كاث هان**).

3 - إن هذا الحدّ الأول هو الجوهر، فكل ما يقال عنه "وجود" يردنا إلى ما يوجد بامتياز: الـ**أوسيا** وتذكر به مقالة الزاي 1 بقولها: "وفي الحقيقة فإنّ الموضوع الأبدي لكل البحوث الحاضرة والماضية والمسألة المطروحة دائماً: ما هو الوجود؟ ترتد إلى سؤال ما هو الجوهر؟" (1028 ب 2-3)[1].

[268]4 - وأخيرا، الفلسفة هي علم الجوهر الذي يقع على رأس سلم من الجواهر. هي علم الوجود الأكثر إلهية. إنها **ثيولوجيا**.

وقد ننتظر عند الوصول إلى هذا المستوى، تعيينا للجوهر بامتياز وصياغة ثيولوجيا، وفعلا فإنّ هذه الثيولوجيا تقدَّم على أنها إطار خال، بما أننا لا نعرف ما

---

1 - لقد لخصت الصفحات الأولى من مقال ‹رودي› Rodier (ملاحظات تتعلق بتصور الجوهر *Année Philosophique*، من ص. 1 الى ص. 11، وأعيد نشره في *Etudes de Philosophie grecque*، ص. 165 وما بعدها)

إذا كان ثمة جوهر إلهي وما هو هذا الجوهر (يلاحظ ‹أوينس› أن هذه الطريقة في المعالجة توافق نوعا من المستمع يسلم بوجود شيء ما مثل الثيولوجيا، فـ‹أرسطو› لا يصدر في فكره بصورة جذرية عن نوع من الخلاء الفكري بل، عن قاعدة تاريخية لمعرفة فيزيائية أو منطقية وفيزيائية).

والحال أنّه ليس هذا ما تقدمه لنا **الميتافيزيقا**. فبالإضافة إلى مجموعة من الفصول الهامّة تتمّم كتاب الهاء سنعود إليها (الهاء 2 - 4 توسع بصورة ملحوظة مفهوم الوجود لتدخل ضمن اتجاهات أخرى للبحث حيث يرى ‹ياغر› فصول التئام **الميتافيزيقا**)، تتواصل **الميتافيزيقا** بمقالتين أساسيتين هما مقالتا الزاي والحاء المخصصتان **للجوهر المحسوس**، وتؤجّل على هذا الأساس معالجة الجوهر الأوّل التي يجب أن تتمم فلسفة أولى اوثيولوجيا إلى مجموعة مقالات اللام والميم والنون، فأي معنى لهذه الطريقة؟

إذا ما اقتفينا اثر ‹فرنار ياغر› سنقنع بإجابة تاريخية وسنرى في إدماج مقالات الزاي والحاء والطاء شاهدا على تطور ‹أرسطو› الذي أفلت **[269]** من التردد بين المحسوس والمعقول وبين المتحرك والساكن، فلم يعد يطابق بين موضوع الفلسفة وبين اللامتحرك. وهو بإدخال نظرية الجوهر المحسوس يتجاوز هذا الخيار الأفلاطوني المحض ويجعل من الممكن إقامة فلسفة للوجود من جهة ما هو وجود، تتضمن نوعي الجوهر.

ولكن إذا كان للترتيب الحالي، كما بينا ذلك، معنى، حتى وان جاء متأخرا، وإذا استطعنا المرور من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الوجود من جهة ما هو أول الموجودات، ينبغي على نظرية الجوهر المحسوس أن تكون لها وظيفة بالنسبة إلى هذا البرنامج النهائي الذي يعلل الترتيب الراهن **للميتافيزيقا**.

وينبغي أن يكون قصد ‹أرسطو› بدمجه نتائج **فيزيائه** (ومنطقه) **في الميتافيزيقا**، هو استعمال معرفة الجوهر المحسوس مداورة طويلة من أجل المرور إلى الجوهر الإلهي. إنّ عبارة المداورة الطويلة هي عبارة **أفلاطونية** لا محالة ولكنّ

حركة الفكر هذه بصورة رائعة: "وبعبارات أخرى فإن الوجود الكامل هو الجوهر وكل الأشياء الأخرى التي يقال عليها الوجود ليست ما صدق الأوسيا من جهة ما هي أجناس، بل تدخل في مفهومها من جهة ما هي أقسام لها" ص. 169) (‹بول ريكور›).

‹أرسطو› مرّ بهذه المداورة في معنى لا **أفلاطوني**، مادامت مداورة من الأسفل لا من الأعلى. وينبغي أن نمرّ بالعالم من أجل ملء إطار الثيولوجيا الفارغ قصد أن نعثر فيه على ما يشير إلى ما عساه يكون الجوهر الحقيقي، الجوهر الأول، كما سنرى، الجوهر بلا مادة وبلا قوة. وعلى هذا الأساس "يندهش" ‹أرسطو› مثله مثل ‹أفلاطون› ولكنه لا يسلّم مثلما كان يسلم ‹أفلاطون›؛ إنّ المداورة الطّويلة لمقالتي الزّاي والحاء هي كالمرحلة الدنيوية من فلسفته.

سنتناول إذًا مجموعة الزاي والحاء التي هي بمثابة استعادة فيزياء الجوهر المحسوس ومنطقه في **الميتافيزيقا**.

سنتناول أولاً (الفصل I وII) الجوهر الحسي في ذاته.

[270] وسنتساءل إلى أي حد يقيم ‹أرسطو› فلسفة "للفرد" متقابلة تقابلا جذريا مع فلسفة "للدلالة" التي انطلق بها ‹أفلاطون›. كما سنتساءل عمّا اذا كان ‹أرسطو› "مايزال يفلطن" في فلسفته للصور الحسية ذاتها (الفصل III)

وعندئذ فقط (الفصل IV) نستطيع ردّ هذه النظرية إلى المقصد الثيولوجي **للميتافيزيقا** والتساؤل عمّا إذا كان ‹أرسطو› قد أنجز برنامجه وأدرك هدفه.

[271] **الفصل الأول**

الجوهر المحسوس: الجوهر موضوعا

إذا كان الجوهر هو الوجود بامتياز فإن الجوهر بدوره يتحدّد على أنحاء عدة (نلاحظ طريقة ‹أرسطو› في التفكير إذ تَعْرِضُ بلا هوادة دلالات وتختار أهمها وتمضي، على هذا الأساس، من تحديد إلى تحديد). وسيتوجه كلّ التحليل إلى مماهاة الجوهر بصورته بل بمائيته (τὸ τὶ ἦν εἰναι)[1] إلا أن هذه المماهاة مجهدة اجهادا، وتجعل من مقالة الزاي بصورة خاصة المقالة الأكثر تعقيدا من بين مقالات **الميتافيزيقا** حيث تتقاطع اهتمامات شتى واقتراحات متعدّدة.

وسرعان ما ينسدّ الطريق بإحدى الصعوبات: "فالـ**أوسيا**" تعني في الواقع أربعة معان (بداية مقالة الزاي 3) واحد منها فقط محرج وهو الرّابع. تعني الـ**أوسيا** المائية والكلي والجنس والذات. فالكلي والجنس لا إحراج فيهما لانه من السهل أن نبين (الزاي 13 - 14) أن الكلي والجنس يوجدان في "شيء آخر"، وإذًا لا يوجدان في "ذاتهما" والأفضل أن نقول "لذاتهما"، كاث أوتو). وعلى العكس من ذلك ثمّة تردد في تنظيم علاقة المعنين الآخرين أحدهما بالآخر. فالجوهر من جهة أولى هو ما يكون لشيء [272] ما أن يكون، أي أساس **قابليته للمعرفة**. وهو من جهة ثانية "ما يثوي تحت" الموضوع أو الذات [ὑποκείμενον][2].

1 - تقرأ: **توتي آن أيناي**.

2 - تقرأ: **هوبوكيمنن**

1 - المعنى المزدوج "للموضوع"

ما الذي يدعو إلى مطابقة الجوهر بالموضوع؟ ما الذي يجعل ذلك صعبا؟ انه المعنى المزدوج لكلمة "موضوع" التي تشهد لهـا حينا وعليها حينا آخر. وفعـلا فـإنّ الموضوع من **وجهة النظر المنطقية**، هو موضـوع الحمل، أي ما له تثبت كلّ الأشـياء الأخـرى، ومن وجهة **النظر الفيزيائية** هو ما له تحدث التحديدات وهو المادة. والحال أنّ كلّ شـيء يدعو إلى المطابقة بين الجوهر وبين موضوع الحمل وينفر من مطابقته للمادة. فلنر هذين الجانبين من المسألة:

أ. الموضوع المنطقي:

هذا هو المعنى الأول الذي يبادَر إلى إقراره في الجيم 3 : "الموضوع هو الذي يقال عنه كل ما سواه، أما هو نفسه فلا يقال على شيء". ثم يضيف بعد ذلك : "الجوهر هو ما لا يحمل على موضوع، وإنما عليه ... يُحمل، على العكس من ذلك، كل ما سواه". إنّ هذه المطابقة بين الجوهر والموضوع تتناسب مع تشذيب أول لفكرة الجوهر، ألا وهو التشذيب الذي يجعل من تلك الفكرة **كاث أوتو بيفيكوس** = καθ' ἀυτὸ πεφυκός (الزّاي 1 يترجمها ‹تريكو› "ما له كيان خاص[1]"). وبهذا المعني يكون الجوهر هو "الموضوع الفعلي والمحدّد". هذا الموضوع هو "الجوهر والفرد"[2]. إنه الذي يقال عنه كل [273] ما سواه. وعند ‹رودبي› "فإنّ الجوهر بالحقيقة هو ما يكون موضوعا دائما وليس محمولا أبدا، مثلما تكون المقولات هي ما يكون دائما محمولا وليست موضوعا أبدا[3]".

يقع هذا التشذيب الأول إذن في مستوى اللغة. وقد بين ‹لو بلون›[4] Le Blond ثقل ما يسمّيه «خطاطات اللّغة»، في الأثر الأرسطي وهي التي تتدخّل بالتّوازي، في رأيه، مع خطاطات الصّناعة [وبعبارة أدقّ مع خطاطات الإنتاج الاصطناعي] و"الخطاطات البيولوجية" [وبصورة أدقّ خطاطات

1 - الزاي 1. 1028 أ 23

2 - ‹تريكو›. **مصدر مذكور**. ص. 348 (AC) الزاي1. 1028 أ 26

3 - ‹رودبي›، **مرجع مذكور**. ص. 170(CA)

4 - Jean-Marie Le Blond, *Logique et methode chez Aristote*, Paris, rééd. Vrin, 2000 (AC)

الكون والانتشار التلقائي للحركة]. وفي رأي ‹لوبلون› ينشأ الكثير من صعوبات نظريّة ‹أرسطو› في الجوهر من تداخل الرسوم النحوية والاصطناعية والحيوية. ولذلك سنتناول الجوهر أولا انطلاقا من خطاطات اللغة. ‹لوبلون›: ("لا شك أنّ التحليل الأهمّ لكل هذا الكتاب [**السماع الطبيعي**] والذي يؤدي إلى مفهوم الجوهر ومفهوم المادة إنما توجهه صورة القضايا التي يعبّر في إطارها كلّ تغيير عن نفسه[1]". إنّ التّحليل النّحوي المفترض هنا يتضح في **السماع الطبيعي** 1، 5 ؛ ويتمفصل تقريبا هكذا : كلُّ تغيير ينتقل ضمن قطبين متناقضين من قطب إلى آخر. وهذا الانتقال الذي من قطب إلى آخر إنما يقع على قاعدة مبدإ "باق" (190 أ 15-24). وهكذا نقول إنّ "الإنسان يبقى حين يصير متعلما، ويظلّ ذاك الإنسان (190أ 6-12)، ولكن "غير المتعلم" و"الأمي" لايبقيان لا بسيطين ولا متحدين مع موضوعهما".

فالتقابل بين موضوع ما، مّستمرٍّ، ومحمولاته المتغيرة هو من الجلاء سيما أن زوج المتضادين[اللّذين فيهما يقع التحليل المنطقي للتغير] يلتقي بالتقابل بين السلبي والإيجابي [غير المتعلم والمتعلم] بحيث يميز الموضوع بالتقابل مع العدم. (ويقدم ‹لوبلون› هذا الشاهد الرائع لـ‹سمبليسوس› Simplicius: "لقد بدأ ببيان الاختلاف بين الحرمان والموضوع انطلاقا من اللغة قبل أن يبيّنه في طبيعة الأشياء")[2] فالموضوع ليس هو منطلق التغيير (من غير الأميّ يأتي الأمّي) بل هو ما يتغيّر، ثمّة مماثلة نحوية بين المحمول κατηγορούμενον، **السّماع الطبيعي** I، 6) والعرض (συμβεβηκός)[3] بل يمكننا القول "بان التمييز، ذا الأهمية القصوى في فلسفته بين الجوهر والعرض يبدو هنا وكأنه نقلة للزوج النحوي: الموضوع والمحمول"[4].

ومن المؤكد أن هذا لا يفسر كلّ تحديدات الجوهر وخاصة تلك المتعلقة بالجواهر اللامتحركة وهي الموضوع الأخير للفلسفة من جهة ما هي

---

1 - **المرجع السابق نفسه**، ص. 310

2 - **المرجع نفسه**، ص. 312، الهامش 1 (AC).

3 - تقرأ : **كاتيغورومينْن** (محمول) و**سومبيبيكوس** (عرض) وأما الإحالة في **الدرس** فمغلوطة. لأن ‹أرسطو› يتحدث عن المحمول والعرض في **السماع الطبيعي** IV، 186 أو ما بعدها.

4 - ‹لوبلون›، **مرجع مذكور**، ص. 312 (AC).

ثيولوجيا إلا أنه يفسر على الأقل شيئين: أولاً التوافق الأولي لمعنيي الجوهر: موضوع الحمل وموضوع التغيير. (الدال 7، 1017 ب 10) ويضمن هذا التوافق بالتحليل النحوي للتغيير ذاته (ومن هنا بالذات ستنشأ بعد حين الصعوبة باعتبار أن موضوع التغيير لن يكون صورة بل مادة) ويفسر بعد ذلك أن الجوهر الحقيقي، أو الجوهر الأول كما يقول ‹أرسطو› هو الفرد. هذا الموقف هو موقف أساسي في **المقولات** 5، 3 وفي **السماع الطبيعي** I، 7 لانه إذا ما استطعنا القول "العادل أبيض" فان "عادل" هو فعلا موضوع هذه القضية، ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه لا يكون "محمولا أبدا". وأخيرا، فالأشخاص الذين لا يكونون أبدا محمولات هم الذين يكونون موضوعات أخيرة (الدال 8، 1017 ب 23) أو أولى (الزاي 3، 1029أ 1).

وستقول مقالة الزاي 16، 1041 ب 23 بكلّ قوة "لا شيء من العام أو من المشترك جوهر"، وسيخلق هذا أيضاً صعوبات، لا بسبب الخلط الممكن، هذه المرّة، بين الجوهر والمادة بل بسبب التداخل مع نظرية العلم. وفعلا، إذا صحّ أن لا علم إلاّ بالعامّ، فكيف سيوجد علم بالجوهر؟ لا نقول إنّ هذا الشكّ غيرُ قابل للحلّ، لأنّ ‹أرسطو› قد حلّه فعلا، وإنّما نقول فقط إنّ خُطاطة اللّغة التي تماهي بين الجوهر والموضوع، موضوع الحمل، وموضوع التغيير، تؤدي إلى فلسفة للفردية بكلّ ما تتضمنه من صعوبات.

ماذا سنقول عن تأثير خطاطات اللّغة في نظرية الجوهر؟ نعرف مدى الصّرامة التي خلُص بها ‹برانشفيك› Brunschvicg إلى استنتاجاته ضدّ ‹أرسطو› في كتابه **أعمار العقل** [*Les Âges de l'intelligence*]. ولكن ينبغي أن نتشفّع لـ‹أرسطو› **بأمرين:**

- أوّلا إنّ خطاطات اللّغة هذه لا تحدّد كامل فلسفته لأنها تتداخل مع خُطاطات أخرى مأخوذة من الصّنع البشري ومن الإنتاجات الطّبيعية للحياة؛

- وأنّه خاصة لم يُسقط تحليلا نحويا جاهزا على نظريّة الجوهر؛ ونستطيع أن نقول أيضاً إنّ الامتياز المفرط للقضيّة الحملية قد وقع تدعيمُه بما سمحت به هذه القضية من خصوبة التّحليل الفيزيائي للواقع إلى جوهر وعرض. [276] لا بدّ أن نحسنَ التعرّف من جديد على جهد **تعقّلية المحسوس** الذي يمثله تحليل

الواقع إلى جوهر وعرض، لدى مغادرة الأفلاطونية التي بقيت هيرقليطسية قبالة المحسوس. ويتأرجح اللّسان الإغريقي بين تحليلين قضَويين : تحليلٍ إلى فعل وفاعل كما نرى ذلك في **الثياتيتوس** وفي **السّفسطائي**، وتحليلٍ إلى موضوع ورابطة ومحمول. هل يجب أن نقول **أفعالَ** الموضوع أو أن **نَصِفَه** ؟ to do أو to be؟ ويتمثل امتياز القضية الحملية (سقراط، متعلّم) بالمقارنة مع القضية الفعلية (سقراط يتكلم) في السماح بتنظيم الكيفيات بالنسبة إلى أزواج من المتضادات. وإنّ تحليل **المتضادات** هذا هو الذي يعطي قيمة للصِّفات على حساب الأفعال ؛ وتؤكّد القضية الحملية أيضاً امتيازَ فعل الوجود (être) الذي فرضه ‹برمانيدس› والسفسطائيون الإيليون وشكوكهم المتعلقة بالحمل : ومن هنا جاء ردّ فعل نظرية الجواهر على أداتها اللفظية المخصوصة.

ب. الموضوع المادّي

إن كان الجوهر يُحَدُّ من جهة ما هو الموضوع الأوّل ألا ينبغي أن نقول إنّ الموضوع الحقيقي، **الهوبوكيمينون**، هو المادة؟ وتضطلع مقالة الزاي 3 بتبديد هذه الصعوبة المنجرّة مباشرة عن التحليل السابق والتي تسدّ الطريق الذي سيؤدي إلى مطابقة الجوهر للصورة، ومطابقة الجوهر الأول، الموضوع الأقصى للبحث، لصورة بلا مادة.

فلْنَرَ كيف يعرض ‹أرسطو› بنفسه هذه الصعوبة في مقالة الزاي 3 (بداية من 1029 أ 10) : فإذا حذفنا كلّ ما يُحمل على موضوع فماذا سيبقى؟ المادّة اللامحدَّدة، في ما يبدو، لأننا نكون قد حذفنا كلّ التحديدات الكمية (الطول والعرض والعمق) ولا يبقى إلاّ ما تحدّده هذه التحديدات **[277]** أي اللاّمحدد المحض، المادّة. ويوضّح ‹أرسطو›: "إنما أسمّي هيولى ما كان بذاته لا وجودا محدَّدا، لا لكيفية ما ولا لأيٍّ من المقولات الأخرى التي يتحدد بها الوجود" (1029 أ 19-20). ونصل إلى هذه المفارقة : أنّ المادّة ستكون جوهرًا إلى حدّ أنّ الجوهر يصبح محمولها: س هو إنسان. وبعبارة أخرى، ليس للمادة من تعين ولو كان تعين المقولة الأولى، وهو ما يعبر عنه ‹أرسطو› بقوله: "فإنّ سائر المقولات المغايرة للجوهر تحمل على الجوهر، والجوهرُ نفسه يُحمل

على المادة" (1029 أ 23). ويستنتج ‹أرسطو›: "إذا ما نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب نتج منطقيا أن المادّة جوهر" (1029 أ 27).

ونلاحظ أن هذا التحليل الذي يماثل تحليل قطعة الشمع في **التأمل الثاني**، يؤدي إلى نتيجة مخالفة تماما، فـ‹ديكارت›، يقول: إنّ ما يبقى عندما يتغير كلّ شيء هو فضاء قابل للتحديد بطرق مختلفة لأنّ ذلك هو **المعقول**، وأمّا التحليل النحوي عند ‹أرسطو›، فيمنعه من الوقوف عند تحديد **كمّي** للجوهر، لأنّ كلّ عِظَم يقع تحت مقولة الكم وهي لا تقال على الوجود بالمعنى الأوّل بل بعنوان العلاقة الحملية: فالمقياس يوجَد من جانب الحمل وليس من جانب الموضوع. وعليه ينبغي الذهاب إلى اللامحدد الجذري.

-كيف يخرج ‹أرسطو› **من** هذه الصّعوبة؟

يتجاوزها بالعودة على معنى الجوهر: لا يكفي أن نقول إنّ الجوهر هو موضوع، بل يجب أن نضيف: موضوعٌ **محدد**. يجب أن يكون الجوهر تي *ti*، شيئا ما. وقد هيَّأت مقالة الزاي 1 هذا الردّ: "موضوع فعليّ ومحدّدٍ...الفرد" (1028 أ 27.) وحده الفرد الفُلاني [un tel]، له وجود خاص (كاث أُتو)، ويمثل هذا التدقيق في الواقع ارتدادا بالنّسبة إلى التحليل اللغوي لأنّ الفرد لم يعد **[278]** «س» **بلا** تحديدات بل هو "فردٌ ما" بـتحديداته، وعندئذ لا تكون بقيةُ المقولات خارجةً عن الجوهر بل هي تفسيرٌ للتّحديدات التي تجعل الجوهر شيئا ما محدَّدا. ويعبّر عن ذلك ‹تريكو› تعبيرا جيّدا فيقول "قد نُشوِّه (الفكر الأرسطي)، عندما نفهم أنّ الجوهر يمكن أن يوجد دون المقولات الأخرى لأنّ جوهرا بلا أدنى تحديد هو مُحالٌ استحالةَ وجود كيفية بلا جوهر. وفي الواقع فإنّ ‹أرسطو› يريد أن يقول إنه على خلاف المقولات الأخرى فإنّ الجوهر وحده يمكن أن يوجد وجودا مفارقا. فالجوهر ليس أمرا آخر غيرَ الشيء الفردي التّام بذاته، والمتّصفِ بجميع كيفياته وعلاقاته، وبهذا الاعتبار يمكن أن يكون له وجود مستقلٌّ"[1].

وقد نصل إلى القول بأنّ أولوية الجوهر على المقولات (الكيف، الكمّ، إلخ.) هي أولوّية المحسوس على المجرّد والفردِ على صفاته أي أولوية الكلّيّة

1 - **الميتافيزيقا**، عن ترجمة ‹تريكو›، ص. 348-349 (AC) ويستشهد ‹ريكور› بترجمة ‹تريكو›، مجلد وحيد، صادر سنة :1933

الضمنيــة للتحديدات على تحليلها الصريح تبعــاً للمقولات. إن أولوية **المحدَّد** تأتي إذًا **لتحدّ** النتيجة الظاهرة لتحليل الموضوع والمحمول.

ولكن هــل يمكن احتمال هذه الإجابة؟ وعلــى أي معنى تأتى الأعراض إلى الجوهر إذا كان يتضمن تحديداته؟ ألا ينبغي أن يكون الجوهر غير قابل للتحديــد مطلقا حتى يتحدد بصورة مطلقة؟ يلاحظ ‹أوينس› أن الجوهر الإلهي وحــده هو الــذي يكون غير محدد لاحقا، لانه فعلا تحديــدٌ بلا مادة وان هذه الإجابة صعبة التطابق مع منزلة الجوهر المحسوس الذي قيل أن الجوهر [279] **يقبــل** تحديدات. فان كان الجوهر يقبلها فمــا الذي يكون له ولا يكون قد قبله؟ وان كان قَبِل كلّ شــيء فما هو إن لم يكن هيولي لا محددة جذريا؟ وعندئذ ينبغي علينا أن نتساءل عما تكون منزلة المادة في الجوهر الارسطي من أجل أن نفهم على أي معنى تكون ولا تكون هي الجوهر ومن أجل أن نظهر التطابق بين الجوهر والصورة وهو ما يتجه نحوه كلّ هذا التحليل.

2 - منزلة المادة في الجوهر الأرسطي

هذه مســألة لم تحلها مقالة الزاي 3. وتتجه الزاي 3 رأسا إلى مطابقة الجوهر للمائية وهو الهدف الرئيســي لمقالتي الزاي والحاء. ولا يمكن للمشــكل أن يحــل إلا إذا قربنا من زوج الصورة والمادة زوجــا جديدا هو زوج **القوة والفعل** الذي يمكن أن نقول عنه إنه الاكتشاف الحقيقي لـ‹أرسطو›.

أ. الأسلوب الارسطي في التفسير:

لا بدّ من بعض الكلمات فــي البداية تتعلّق بدلالة أطر التفكير هذه، التي تُقدّم أزواجا: إن وضعها في بناء الأرســطية صعب التوضيح لأنها تســمى مبادئ (**أرخاى**) (وتسمى مقالات الفيزياء الأولى "برى أركون" من قبل ‹أرسطو› نفسه عندما يحيل عليها) دون أن تكون مبنية بناء قبليا، ولا تسبق التجربة كذلك. إنهــا بالأحــرى تماثــلات وظيفية أو بنيوية توحــي بها فــي ذات الوقت التجربة المشــتركة وانتظاماتها، وتُســلّط عليها تســليطا من جهة ما هي شبكة قراءة. وهي تنتمي حســب ‹لوبلون› إلــى "تنظيم للمعطى" يعــوّض [280] تجزئة العلم حسب مواضيعه المشتتة بوحدة الأسلوب والتناول. وينشأ وضعها المتأرجح بين

الخِبْري والقبلي عن وظيفتها في البحث تلك الوظيفة التي تمتنع بصورة كاملة عن منطق الارغانون الذي هو بالأحرى تنظيم لمعرفة متكونة. وتسمح المبادئ حسب **السماع الطبيعي** I، 1، 184 أ 12 - ب 15[1] بتحليل مجموعات لامميزة، إذًا هذه المبادئ هي أدوات تحليل لواقع يغاير تقسيمه إلى أقسام متجانسة على طريقة «ديمقريطس»: لأن التقسيم إلى علل ليس هو التقسيم إلى أشياء. وهكذا يجدد «أرسطو» المشكل القديم المتعلق بالواحد والمتعدد وعلى الفور يبدو أن عبقرية «أرسطو» الخاصة لا تتمثل في الفكر التصنيفي إلى أجناس وأنواع تنفصل عنها، بل في التفسير. إن التصنيف ليس شيئا آخر غير تحديد موضع في سياق يسمح بأن تعثر على الشيء وتتعرفه، والتفسير هو تحليل الموضوع ذاته وجعله يعرف بعناصره، ونتيجة لذلك:

1 - مفهوم المادة يتعلق بتحليل **تفسيري** أكثر منه تصنيفي.

2 - تنطلق هذه الطريقة الوظيفية بالاعتماد على حدود متضايفة، وعلى هذا الأساس لا جدوى من البحث عن مادة في ذاتها مطلقة، فجانب من الواقع يقوم بدور المادة في علاقة بجانب آخر بدور مقام الصورة.

3 - وأخيرا تصدر هذه الخطاطة التفسيرية التضايفية عن تنظيم عقلي للتجربة لا قبلي ولا خبري بالمعنى الخاص. ويرى «لوبلون» فيه تداخل خطاطات للّغة وخطاطات للصناعة وخطاطات بيولوجية.

[281] وسنُوصِل زوج المادة والصورة إلى أبعد ما يكون دون الالتجاء إلى زوج القوة والفعل (مع البقاء في وجهة نظر المادة) وبعد ذلك سنرى كيف يكمّل زوج القوة والفعل معنى الصورة والمادّة.

ب. وظيفة المادة المتضايفة:

يلح «مانسيون» Mansion في كتابه **مقدمة إلى فيزياء أرسطو**[2] على ان زوج المادة والصورة هو زوج ثابت وأنه يستدعي الطريقة التي بها يكون الموجود منظما كما هو، كما يتحقق (سرير، إنسان، حيوان). وزوج القوة والفعل هو زوج ديناميكي

1 - حلل «لوبلون» هذا النص، **مرجع مذكور**، ص. 284 - 291 واستشهد به «فرنار ياغر» : "التحليل هو روح الفكر الأرسطي". («بول ريكور»)

2 - «مانسيون»، **مرجع مذكور**، الهامش ص. 134-135 (AC).

يقتضي إدخال الصيرورة. إلا أن هذا التمييز، كما سنرى، ليس إلا تمييزاً غير مستقر تماما، لان المادة تلعب أدوارا متعددة. فقد يمكن حدها دون الرجوع إلى القوة إذا ما اعتبرت دائماً من جهة ما هي منفعلة أساسًا (ما يقبل التحديدات) وأنها تبعا لذلك غير محددة في ذاتها وغير قابلة، أخيرا، للمعرفة مطلقا.

تعد المادة في مقالة الزاي 3 جامدة، لا محدودة وغير قابلة للمعرفة، ولذلك استبعدت عن تعريف الجوهر المحدد من جهة ما هو فرد. إلا أن «أرسطو» لم يتناولها أبدا بما هي اللامحدد المحض. إنها مضاف: الخشب هو مادة للسرير، والأنسجة مادة للأعضاء والإنسان مادّة للعلم. وقد بين «لوبلون» أن هذا التردد يأتي من كون المادة اللامحددة توحي بها خطاطات اللغة (هي ما يبقى عندما نحذف كلّ التحديدات الحملية). فالمادة المحددة هي "الخام" حسب الخطاطات الصناعية، هي ما منه نستمد الشيء المنتَج. وتؤكد العروض الثلاثة (**السماع الطبيعي** II، 1 - 3، **الميتافيزيقا**، الزاي 7، و**أجزاء الحيوانات** I، 1) أن التحليل لم يعد تحليلا سكونيا [282] بل هو تحليل يرجعنا دائماً إلى مراحل صيرورة الإنتاج. فالمادة هي حينئذ وظيفة تناسبية مشتركة لكل الإنتاجات وتفترض التماثل الأساسي للعمل البشري والعمل الطبيعي. فمن جهة يحاكي الفن الطبيعة (مثال: الهضم بما هو طبخ، والتنفس بما هي آلية نفخ...) وفي المقابل توضّح مسلكيات الفن مسلكيات الطبيعة. وهكذا نجد في كتاب **السماع الطبيعي** II، 3 وهو أقدم عرض، الأمثلة مستمدة جميعها تقريباً من أمثلة الصناعة. أما مقالة الدال 1 من **الميتافيزيقا** فتنتقل من الحيلة اليدوية مباشرة إلى الفن العقلي وإلى الحكمة، في حين أن مقالة الزاي7-9 من **الميتافيزيقا** وهي أكثر حذقا، تزيح الإنتاج الذي يأتي عن طريق البخت وتُخضع الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج الصناعي من أجل فهم الأشياء (انظر قياس "الحيلة" : من أجل هذا الهدف هذه الوسيلة ومن أجل هذه الوسيلة هذه المواد، وهو (رسم) يتحكم في قياس الإنجاز). فنحن إذًا أمام تمييز من طبيعة تماثلية تمّ نقله من التجربة الاصطناعية إلى الطبيعة : ومن هنا يأتى صقل أوّل لفكرة الطبيعة. أنها لم تعد تطابق موضوعا داخليا لا محددا ولا قابلا للمعرفة بل تمثل الأقل تحديدا بالنسبة إلى الأكثر تحديدا ضمن صيرورة صناعةٍ.

إلا أن «لوبلون» يصحّح هذا التأويل الأول بتأويل ثانٍ: "فإذا كان التمييز بين العلل تمييزا اصطناعيا، فإنّ الدراسة المعمقة لكل علة، ستتبع وجهة نظر

بيولوجية"[1]. وسيؤدّي هذا الأمر إلى إدخال تغيّر هام في المادة التي لا تكتسب فقط تحديدا نسبيا بل تفقد جمودها وتستدعي مفهوم القوة مرجعا لها. إن خطاطة البيولوجيا هي التي تتحكم في التمييز الكبير بين الحركات الطبيعية [283] والحركات القسرية : حركة الكائن الحي ورمي القذيفة. فما هي دلالة المادة من هذا المنظور؟ إن دلالتها هي عين دلالة العضو للوظيفة وعين دلالة، والعين للإبصار (**في النفس** II، 1 – 412 ب 18) وعين دلالة الأنسجة المتغايرة (اليدان، الوجه) بالنسبة إلى الأعضاء.

وعلى التوّ تظهر دلالة جديدة للمادة مماثلة لنموذج الشوق للمتشوق إليه (**السماع الطبيعي** I، 9: "إن المادة هي التي تتشوق الصورةَ كما تتشوق الأنثى الذكرَ" (192أ 23، 200أ، 24، 200 ب، 5)[2] فنحن نقترب هنا من الايروس الأفلاطوني ابن الفاقة وتكون المادة حينئذ هي نسق الوسائل والعراقيل التي بموجبها تفتح الصورة طريقها إلى الوجود".

وعندئذ تمّحي الحدود الواضحة وضوحا جيّدا بين العلل الأربعة، وتميل الصورة إلى الالتباس مع الغاية في الخطاطة البيولوجية والحال أنها تتميز عنها في الخطاطة الاصطناعية (**الميتافيزيقا** مقالة الحاء II، 1043 أ 14، وبصورة أوضح في **السماع الطبيعي** II 8، 200 أ 3) في حين تصبح المادة الضرورة التي تبيح وتحظر، فتكون متعاونة تارة ومبدأ فشل، أو بخت أو فظاعة طورا أخر.

ج. المادة والقوة

إن التمييز بين القوة والفعل هو قمة التحليل الميتافيزيقي للواقع ولكنه قمة الإحراج كذلك، لان فكرة القوة تدخل بدورها صعوبات هامة. فلنر كيف يدخل «أرسطو» هذا المفهوم ثم نتناول في فقرة د الشكوك التي يثيرها.

وفي الحقيقة لم تنجح **الميتافيزيقا** في تأجيل الالتجاء إلى هذا التمييز. فمن وجهة نظر بنية **الميتافيزيقا** لا يدخل هذا التمييز الانطولوجي [284] إلا

1 – «لوبلون»، **مصدر مذكور**، ص. 356 (AC).

2 – إحالات غير دقيقة، إلا في ما يخص 192 أ 23 (AC).

في مقالة الطاء، إلا أنه متوقع في النسق بفضل تمييز معاني الوجود الذي تم عرضه في كتاب الهاء 2[1]: الوجود بالعرض (الهاء 3 - 4) الوجود في المقولات، الوجود بما هو الصادق. وفي الواقع فقد أدخل هذا المفهوم قبل ذلك بكثير. فمقالة الحاء 1 التي تلخص مقالة الزاي تقول: "أُسمّي مادة الموجود الذي ليس متعينا بالفعل بل هو بالقوة فقط موجود متعين"[2] وتبدأ مقالة الحاء 2 كالتالي: "كما تمّ الإجماع على موضوع الجوهر من جهة ما هو موضوع ومادة، وأن هذه الأخيرة لها وجود بالقوة، يبقى علينا أن نتكلم عمّا يكون جوهر الأشياء الحسيّة منظورا إليها من جهة ما هي فعل" (انظر سلسلة مقالة الحاء 2 1042 ب 9 – 10، 1043أ 32 - ب 2، ومقالة الحاء 6، 1045أ 23 - 24، 29 - 30، 1045 ب18 - 19).

فلنر الآن كيف أدخل مفهوم القوة في **السماع الطبيعي** III، 1 - 3 (وكذلك **الميتافيزيقا** مقالة الدال 12 ومقالة الطاء).

لقد أدخل مفهوم المادة مباشرة في الكتاب الأول من **السماع الطبيعي**، ضد التقليد الإيلي والأفلاطوني للاوجود الذي يجعل الفيزياء من المحال، ويميل الجهد المميز بين المادة واللاوجود بمعناه الخاص إلى شدّ المادة في ذات الوقت إلى جانب الجوهر. وإنما بإدخال الاعتبارات المتعلقة "بالطبيعة" في بداية المقالة II، تمت الإطاحة بالامتيازات الظاهرة للمادة. فلنر هنا أيضاً وجهي المسألة في المقالة الأولى والمقالة الثانية.

تصل المقالة الأولى الفصول من 7 إلى 9، إلى فكرة المادة بتحليل التكّون، فلكي يوجد تكّون يجب المرور من مضاد إلى مضاد آخر مع استمرار شيء ما. والحال أنّ الحدّ الأول (**إك تينوس**) يشار إليه [285] سلبا في علاقة بالحدّ النهائي (**ايس تي**)، فهو، إذًا، **العدم** (لا ابيض - لا موسيقي). ولما كان الموضوع يتميز عن المضادات من جهة ما هو مبدأ ثالث، فان

1 - وفي الواقع "انطلاقا" من الهاء 2. أما الهاء 3 فيعنونه «تريكو» : "طبيعة العرض" وأما الهاء 4 "الوجود في معنى الصادق".

2 - الحاء 1، 1042 أ 25.

الموضوع الذي يبقى، يتميز عن العدم (privation) المبدئي. هذا هو التحليل الذي يحكم التمييز بين المادة واللاوجود، لأن العدم هو اللاوجود الحقيقي، اللاوجود في ذاته. فالمادة هي إذًا الموضوع الذي يبقى. أن نقول إن الإنسان هو غير موسيقي عرضا، هو أن نقول إنّ المادة لا وجود، عرضا.

ويفكر ‹أرسطو› هنا في التخلص من الشكوك الإيلية المتعلقة باستحالة التكون : لأنه لا شيء ينشأ عن اللاوجود، ولا تنشأ الصيرورة عن الوجود. فإن نحن ميزنا الموضوع عن منطلق التكون، نحصل في ذات الوقت على استمرارية الوجود (من جهة ما هو موضوع) وعلى التكّون انطلاقا من اللاّوجود (بما هو عدم). وفي كلا الحالتين يكون الأمر، عرضا، بداهة (لأنه ليس من الضروري أن يصبح الإنسان مثقفا، ولا من اللامثقف يأتي المثقف). وفوق ذلك، فإنّ ‹أرسطو› (**في السماع** I 9) يعتقد أنه فاجأ خطأ ‹أفلاطون›، فهو أيضاً لا يميز بين المادة واللاوجود بعدم التمييز بين الموضوع الذي يبقى والعدم الذي يضمحل في الضّد الايجابي الذي تتحقق فيه الصورة. فقد عطل ‹أفلاطون› بصورة خاصة الوظيفة المضاعفة للعدم والموضوع[1] (المادي) وألبسها في اثنينية الكبير والصغير، إلاّ أنّ هاجس جعل الفيزياء ممكنة بالتمييز بين المادة-الموضوع والعدم الأولي في لعبة المضادات يميل إلى وضع المادة في المقام الأول: "فهي تكاد تكون بوجه ما جوهرا" (I 9، 192 أ 6)[2]، في حين أنّ العدم لا يمكن أن يكون جوهرا بأي حال من الأحوال. فكل **[286]** ما يميز المادة عن العدم أي عن اللاشيء، يضعها في جانب الوجود، **الاوسيا**. ولهذا تنتهي المقالة الأولى بملمحين على شرف المادة، إن جاز لنا القول:

- إن موضوع الشوق هو المادة كما الأنثى تتشوق الذكر والقبيح يتشوق الحسن الا أنها غير قبيحة في ذاتها، بل بالعرض" (192 أ – 22 – 24). ويعني

---

1 - 192 أ 10-11.

2 - ورد في ترجمة ‹أنيك ستيفانس›، باريس، فران، 1999 و2008 ما يلي : "L'une, la matière est proche, et d'une certaine manière est une étance" ص. 96.

هذا أن ما هو سلبي في الشوق ليس هو الشوق في ذاته بل هو العدم من شيء ما، أي اللاوجود بالعرض.

وهي لا متكوّنة ولا فاسدة، بمعنى محدّد والحقّ يقال، (انظر 193 أ 10 – 13). ويجب أن نقرّب هذا النّصّ من نصّ **السماع الطبيعي** I[1]، 7 المذكور أعلاه.

فلا شيء إذًا ينبئ بأولوية الصورة، إلا أن المقالة الأولى تنتهي بهذا التحذير: "فلنواصل الآن كلامنا بالاعتماد على منطلق جديد". وسيكون هذا المنطلق الجديد إدخال فكرة **الطبيعة** تلك الفكرة التي لم تظهر بعد، بما أننا بحثنا فقط في "وجود المبادئ، طبيعتها عددها" **السماع الطبيعي** I، النهاية).

سيعطي إدخال فكرة **الطبيعة** الميزة للصورة كما كانت **الميتافيزيقا** قد فعلت في تناولها المحدّدَ والفرد في الزاي 3. والتقريب بينهما مفروض. خاصّة وأن **السماع الطبيعي** II، 1 يقول مباشرة: أن يكون للشيء طبيعة معناه أن يكون جوهرا (192 ب 33). والحال أن ما له طبيعة أو ما يكون بالطبعة أو حسب الطبيعة هو أن يكون له في ذاته بالمحايثة (وليس خارجيا مثلما هو الحال في الفن) وجوهريا (وليس بالعرض) مبدأ حركته وسكونه (ولقد أعطي حدّ الطبيعة هذا في 192 ب 21 - 22). فهل نقول إن المادّة تكوّن الطبيعة؟ نعم "في معنى ما"، (193 أ 28)، نسمّي في معنى ما **[287]** طبيعة. المادة التي تمثل الموضوع المحايث لكل شيء من الأشياء التي تحمل في ذاتها مبدأ حركة وتغير. وفي معنى أكثر حسما. لن يكفي استمرار الموضوع لتعريف وجود ما، بما هو وجود "بالطبيعة". ان ما سيجرد المادة من أهليتها هو وجودها في جانب القوة، ووجود الصورة في جانب الفعل: "ذلك أننا نقول عن كلّ شيء إنه كائن ما هو عندما يكون بالفعل لا عندما يكون بالقوة. وتلحق بذلك حجة أخرى هي أن التغير والصيرورة يكونان في **اتجاه** الصورة، "فالصورة هي إذًا الطبيعة" (193 ب 18). فالالتجاء إلى زوج القوة والفعل (يعني الإمكان والكمال) يُدخل معيارا للجوهر موازيا لمعيار التّعين على مستوى ما تلمح إليه

---

1 - بل I، 8

الميتافيزيقا الزاي 3 من القابل للتفكــر والتعريف. ويتمثل الأمر هذه المرة في معيار للاكتمال والكمال تم التوصل إليه في المتناهي.

وهكـذا يُماهي **السماع الطبيعي** II بين الـ**أوسيا** وبيــن الطبيعة، والحال أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، وبنية الحركة هي التي ستفرض، الآن، معرف القوة المستعصي، وان القوة هي ما يجعل الحركة ممكنة، والحركة هي ما يجعل الفيزياء ممكنة. وعندما نتناول القوة في إطار دراســة للحركة، فإننا لا نحصل إلا على معنى واحد لها، ولكنه المعنى الأكثر جوهرية كما تذكّر به مقالة الطــاء I 1046 أ 1. (ســتبقى طــاء 1 - 5 في إطــار القوة المحركـــة وهي القوة بامتياز، κυρίως) الذي يستند إلى مقالة الدال 12 1019 أ 15. فالمعنيان الأولان اللذان تعطيهما مقالة الدال 12 عن القوة يحيلان على الحركة: "نسمّي قوة مبدأ الحركـــة والتغير الذي يكون في موجود **آخر**، وفي الموجود نفســه من جهة ما هو آخر"[1] (مثال ذلك قوة البناء التي [288] توجد في شــيء آخر غير البيت، وقــوة المعالجة التي يمكن أن توجد في المريض ولكنها لا على جهة ما هي اشــفاء). إن القوة فــي معناها الأول هي قوة **فعل**، فهي قدرة العامل على إنشــاء حركـــة "في آخر". وفي المعنــى الثاني القوة هي قوة انفعال، قوة تقبل تغير آخر أو حركته، (أو حركة ذاته من جهة ما هو آخر).

فمن أين استقى ‹أرسطو› هذا المفهوم؟ أمن تفقّد للواقع؟ كلاّ، لان الطريقة التي أدخلت بها في **الســماع الطبيعي** III تبين انهــا نوع من البديهية الأنطولوجية التحضيرية التــي بها نتناول الواقع. فالمقالة الثالثة من **الســماع الطبيعي** في فصله الأول تبــدأ دون مقدمات بقولها : "يجب أن نميز بادئ ذي بدء بين ما هو بالفعل فقــط، وما هو من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، وهــذا إما في الفرد المتعيّن to de ti وإمــا في الكم، وإما في الكيــف، وبالمثل في كلّ مقولات الوجود" (200 ب 26 - 27). وهكذا يتسلّح ‹أرسطو› بتمييزه بين الفعل والقوة في ليتصدّى للتغير الذي **يتجلى** كما **تتجلى** الطبيعة نفســها من بين الأشــياء الجلية) (193 أ 5). ويســمح هذا التمييز، بوضعه هذا الوضع، ببنــاء تعريف للتغير يوضع بدوره وضعا: "وانطلاقا من التمييز في كلّ نوع من الأنواع بين ما هو بالكمال وما هو بالقــوة، فإن كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك هو الحركة". (201 أ

---

1 - الدال 12 1019 أ 15.

10) ونعطي أمثلة وتطبيقات على ذلك تسمح بتوضيح معنى كلّ "خطاطة" من "خطاطات الصناعة" (‹لوبلون› Leblond) عندما نتكلم عن الشكوك التي يريد حدّ الحركة بالقوة حلّها. مثال البناء واضح : هو مثال عن الحركة من جهة ما هي نمو (وإذًا حسب الكم) فالبناء هو شيء أكثر من قابلية البناء (قوة محضة). [289] البيت يبنى (بُني) فعلا. وتترجم هذه الفعلية في الإمكانية بصيغة المصدرية التي تلحقها "سيس" : οἴκησις, δόμησις, μάθησις, ἰάτρευσις, κύλίσίς[1] (وفي الفرنسية بصيغة سيون "tion" ,rotation, construction). ولكن إن كانت لنا أمثلة فليس لنا حجج. فلماذا؟ لان هذا المعرف لا ينبجس من لا شيء رغم انه يسبق التجربة ويذهب للالتقاء بها بشكل ما. فهو حل الشكوك التي نقلها القدماء: ويبدأ الفصل الثاني من المقالة الثالثة [**السماع الطبيعي**] هكذا: "وتستمد الحجة على أن هذا التفسير جيّد من تلك التي قدّمها لنا القدماء[2] عن الحركة وعن صعوبة حدّها بطريقة مغايرة".

أية صعوبات يواجهها ‹أرسطو› ؟ إنّه يواجه فشل الفكر أمام "المرور" من جهة ما هو كذلك ، مرورِ اللاشيء إلى شيء ما، أو الشيء إلى اللاشيء (الكون والفساد). (فالمرور من شيء ما إلى اللاشيء يكوّن صعوبة، وتبيّن مقالة الدال 12 أنّ القوة موجهة نحو مزيد الوجود، أما في المعني المعاكس، فمن الأفضل الحديث عن اللا-قوة [العجز])، والمرورُ من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال ومن عِظم إلى عظم. ولا يمكن التغلّب على هذا الفشل إلاّ بالتخلص من الثنائية التي تبدو لأول وهلة قاهرة، بين المحدد واللامحدد أو غير القابل للحدّ ἀόριστόν، انظر 201 ب 25). وتسمح فكرة القوّة بإيجاد طريق وسطى، هي طريق جديدة، فبين **الممكن والواقع** تقوم القوّة. **لقد كان ينبغي** من أجل ذلك أن نميز القوة عن الفعل، وأن نبلور المفهوم المعتاص **لفعل ما لما هو بالقوة**، وفي كلمة أن نبلور مفهوم "فعل [290]غير كامل". "فالحركةُ هي حقّا فعلٌ ما، ولكنه غير كامل، وذلك لأنّ الشيء الذي بالقوة، والذي تكون الحركة فعله، هو شيء غير كامل. هذا هو سبب صعوبة المَسك

---

1 - تقرأ : **أُويكاسيس، دوماسيس، ماتيسيس، هياترسيس، كوليسيس** : (فعل السكن، فعل البناء، فعل التعلم، فعل الشفاء، فعل دوران العجلة. راجع **السماع الطبيعي**، III، 1، 201 أ 9).

2 - في ترجمة ‹تريكو› الفرنسية "الآخرون".

بطبيعتهـا [الحركة]. وبالفعل. فقد ينبغي وضعُها في العدم [privation]، أو في القوة، أو في الفعل المحض؛ ولكن لا شـيء من ذلك يبدو مقبولا. ولا يبقى، إذًا، إلاّ طريقتنـا فـي النظر إليها من جهة ما هي فعلٌ مـا، ولكنّ فعلا كالذي كنّا حددناه لا يسهل فهمه، إلاّ أنّ قبوله ممكن" 201 ب 30 - 202 أ – 2).

د. صعوبات القوة:

تنخـرط القـوة إذًا فـي الحركة من جهة مـا هي "مرور"، فما عسـاها تكون في ذاتها إذا ما كانت الحركة التي قلنا إنها **جليةٌ** ليست بالضّبط هـي القـوة، بل هي فعلُ ما هـو بالقوة من جهـة ما هو بالقـوة ؟ إنّ القوة العارية ليست إذًا جلية بل هي تُتعقل من جهة ما هي "مبدأ"، (هكذا كان الموضوع قد سمّي في المقالة الأولى من **السّماع الطبيعي**)، فهل تقبل القوة أن تُتعقل ؟ فإذا هي سـميت "مبدأ"، فإنها في ما يبدو قابلةٌ لأن تُتعقل. فهل هذا هو حالها فعلا ؟

يجـب أن نعتـرف أنّ لفظ **قوة**، لا يُدْخِـلُ فقط بُعـدًا أنطولوجيا جديدا - الوجـود غير الكامل، المرور إلى الوجود – بـل كذلك تردّدات جديدة. لأنّ هذا المفهوم المعدّ لوسـم الدّلالة الأنطولوجية بشكل ما، يتّصف بدوره بذات التذبذبات بين عدة رسوم تأويلية: -1 هو من جهة أولى الممكن الذي تقتضيه اللغة، وبصورة خاصّة، ما يقتضيه كلّ حكم على المسـتقبل، وعلى العمـوم كلّ حكم لا يتعلق بالأزلي، إنّه فـي كلمةٍ الممكن بما هو جهة من جهـات الحكم، أو بكلام آخـر، هو العرضي في الإثبـات. والحال أنّ الممكن، في هذا المعنى، ليس له إلاّ تحديدات سـلبية، وحسب مقالة الدال 12، 1019 ب 27، [**291**] هو «ما لا يكون نقيضه غير خاطئ ضرورة»؛ وعلى الأخصّ، في علاقة بالمسـتقبلات الجائزة، هو إمكان التخلص من مبدإ عدم التناقـض (أنه مـن قضيتين متقابلتين، تكون واحـدة منهما صحيحة ضرورة، والأخـرى خاطئة) وهو ما لا يصح إلاّ بالنسـبة إلى الماضـي أو الحاضر. 2 - ولكنّ القوة من جهة أخرى هي الميل إما من جهة ما هو قدرة على الفعل، أو من جهة ما هو قابلية للتحمل، إنها شـيء شبيه بالنزوع (**نيزوس**) أو بالاندفاع ؛

هـذا هو المعنى الأرسـطي الحقيقي، المعنى الذي يتحكـم في علاقة المادّة القريبة بالصورة، ويسـمح بالقول: إنّ "المادة تميل نحو الصورة1" (مقالة الطاء 8، 1050 أ 15)؛ وإن هـذا المعنـى الثانـي هو الذي يخضع الرسـوم الصناعية إلى الرسـوم البيولوجية، لأنه، مثلما يقول ‹وبلون›، لا يريد المرمر أن يكون "إلهـا أو مائدة أو طشـتا [cuvette]. ففـي الخطاطة البيولوجيـة للقوّة وحدها تأخـذ الحدود معناها الكامل من جهة ما هـي ملَكة وليس من جهة ما هي إمـكان مجرّد. فحتـى القوّة المنفعلة، أعني "القدرة علـى التغير أو الحركة بواسـطة الغير أو على التغير والحركة بواسـطة الذات مـن جهة ما هي غير" (**الميتافيزيقا**، مقالة الدال، 12، 1019 أ 19)، رغم كونها ليسـت إلاّ قوة على الانفعـال، هي قبلا، قوة شـيء ما. إنّنا لن نصل أبدا إلى المـادّة الخالصة التي هي حدٌّ مجردٌ لأننا لا نلتقي أبدا إمكان أي شيء، بل نلتقي كفاءة محددة ؛ وكمـا يقول ‹تريكو› في شـرحه لمقالـة الدال، 12، فـإنّ: «المنفعل هو في حال انفعال، أو في حال يسـتجيب فيها بشيء من التواطئ لتحريضات الفاعل وتحفيزاتـه[2]"، إنه الـ " *«ordinatio ad finem*» السـكولائي. يحيل التغيرُ المنفعلَ، إذا، «بفعله غير الكامل»، لا إلى «لامتعيّن محض»، بل إلى «قادر على» ؛ ولا [292] نمسـك أبدا إلاّ بمتعين، ولو كان في الإمكان. فالإمكان المحض اللامبالـي بالأضداد، لا قدرة له على تفسـير التغير. ذلـك أنّ التغير يقتضي قدرات محددة تعرف بعلاقتها بحدوث «الصور»، ولا [يقتضي] الجواز العريّ للممكن، (سـنترك الآن جانبا الصعوبات التي تثيرها مقالة الطاء، بداية من الفصل الخامس، الذي يعيد النّظر في ما مرّ من تحليل ما يزال بسيطا).

ماذا ينتج عن ذلك بالنسـبة إلى المادة؟ ينتج عن ذلك أن المادّة ليست "ما لسـت أدري من شـيء في ذاته، كثيف، وجامد، لا يمكن للفكر أن ينفـذ إليـه، ولا يمكن أن نتصوره إلاّ بتجريدنا شـيئا ما من كلّ خاصياته، إنها، حصرا، اللامتعيّن بالنسـبة إلى شيء هو أكثر تعينا[3]"، "وقد نستطيع أن

1 - في ترجمة ‹تريكو› "نحو صورتـه"

2 - ‹تريكو›، **مصدر مذكور**، ص. 284 (AC)

3 - ‹روديي›، **مرجع مذكور**، ص. 171 (AC)

نقول أيضا: إن ما هو مادة بالنسـبة إلى شـيء أكثر تعينا، هو صورة بالنسبة إلى شيء أبسط ؛ كما أن ما هو صورة في علاقته بعناصره البسيطة، هو مادة شـيء أكثر تعقيدا. وبإيجاز. إن المادّة والصّورة مضافان، كما الجوهر[1]". (نفسه)

لقد شـهدت "القوة" إذًا بنسبية المادّة لهذه الصورة أو تلك، مما نتج عنه أن الصورة هي، دائما، ما نسميه وما نتعقّله.

1 - المرجع السابق (AC)

[293] **الفصل الثاني**

الجوهر المحسوس (تابع)

الجوهر من جهة ما هو صورة

مقدمة

أ. وضع هذه النظرية في كتاب الميتافيزيقا.

كلُّ التحليل الأرسطي للجوهر هو تحليل موجَّه لجهة ما: بما أننا لا نعرف من المادّة إلاّ ما كان من قبلُ صورة (الخشب في علاقته بمادته الخاصة) أو الصورة بالقوة (التمثال الذي سيكون)، فإن كلّ ما يوجد من معقولية ومن وجود في الجواهر المحسوسة يتركز في الصورة التي يميزها التحليل الميتافيزيقي عن المادة. وهذا التحليل الجهيد [analyse laborieuse] بشكل لافت (فهو من أطول تحاليل **الميتافيزيقا**، وهو يحتل تقريباً كلّ مقالة الزاي التي تكاد لا تنتهي وخاصة الفصول من 4 إلى 12، إضافة إلى جزء كبير من مقالة الحاء، وهو الذي يستأنف استئنافا مجدِّدا في مقالة الطاء بالتمييز بين الفعل والقوة)، هذا التّحليل المعقّد هو بدوره معدٌّ لتهيئة البحث عن الموجود أو عن الموجودات التي هي صور محضة، وأفعال محضة. وبالتالي فإنّ هذا التماهي بين الجوهر والصّورة هو هدف مجموعة الزاي والحاء والطاء، وهو بدوره أداة ثيولوجيا مجموعة اللام والميم والنون.

ب. بنية الحجاج:

يستجيب ردّ الجوهر إلى الصّورة إلى نظامين من الاعتبارات المتسائلة [convergentes] : منطقية وفيزيائية [294]، الصّورة هي كلّ ما يمكن معرفته من الأشياء، وهي كلّ واقعِ ما ينتج، وما ينتَج. ولقد تم إنجاز هذه البرهنة المضاعفة بنظام لطيف جدا، منطقي أوّلاً في الزاي 4 - 6 ثم فيزيائي (الزاي 7 - 9)، ثم منطقي من جديد (الزاي 10 - 12)، وقد استعملت البرهنة الفيزيائية كمرحلة وسطى بشكل ما، من أجل دفع البرهنة المنطقية قدما.

فلنحاول تتبع المسيرة في خطوطها الكبرى، تاركين إلى الآخِر، الصعوبات التي راكمها «أرسطو». إلاّ أنه ينبغي أن نفهم أنّ كلّ هذا الجهد يميل إلى إنقاذ الرّوح الأفلاطونية للمعقولية باستبعاد النماذج المثالية والبراديغمات الأفلاطونية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون لفظ **أيدوس** مشتركا بين الفيلسوفين. إلاّ أن الأمر يتعلّق بأن نبين ضدّ «أفلاطون» التماهي الفيزيائي والمنطقي **للأيدوس** مع الشيء ذاته. إنه ليس نموذجا للشيء بل هو الشيء ذاته في معقوليته الخاصة، وفي واقعه المحايث.

1. - التماهي المنطقي بين الصورة والشيء

تماهي الصورة، من الزاوية المنطقيّة، أي من جهة ما هي إمكانية **للحدّ وللبرهنة**، مع توتي آن أينـاي τὸ τὶ ἦν εἶναι التي ترجمها اللاتينيون بـ «*quidditas*» (المائية). إنها شيء ما أدقّ من **تي أستين** = τὶ ἐστιν ؛ وسيقول «برغسون» Bergson إنّ الماهية هي الثوب الجاهز الذي يتناسب مع كثيرين، أمّا المائية فهي ما يكونه الشّيء **كات أوتو** καθ'αὐτό، *per se*، بذاته. وتبلور مقالة الدال في فصلها الثامن عشر معْرف **كات أوتو** هذا، "«كالياس» بذاته هو «كالياس» ومائية «كالياس»" إنّ مثال اسم العلَم من جهة لصوقه بالإنسان الفرد يوضّح ذلك أيما توضيح؛ وتكرر مقالة الزاي 4 : الموسيقي ليس أنت،

لأنك لست [295] موسيقيا بذاتك[1]. وهكذا فالمائية هي ما لا يمكن أن يفقد دون أن يكف الشيء عن أن يكون ماهو.

وستحاول مقالة الزاي في فصلها السادس إقامة التماهي بين المائية والشيء بصرامة، ويعني ذلك أن هذا الشيء ومائيته ليسا غيرا بل هوهو : " كلّ موجود لا يختلف في الواقع، في ما يبدو، عن جوهره الخاص، وتسمّى المائية جوهر شيء شيء" ؛ هكذا يبدأ الفصل السّادس من مقالة الزاي. إلاّ أننا لا يمكن أن ندفع بالبرهنة إلى أبعدَ من ذلك، لأنه ليس بديهيا مطلقا، بالنسبة إلى أشياء **تنتجها** أخرى مثلما هو حال الأشياء المحسوسة، أنه ثمة في ذلك معقولية ثابتة. وسيتعيّن الالتجاء إلى برهنة فيزيائية خالصة، أي إلى دراسة للإنتاج من أجل إقامة: 1) أنّ ما يفهم من السبب ما يزال هو الصورة أيضا، 2) وأنّ الصّورة، في [سياق] الإنتاج، لا يولّدها السبب بل ينقلها. وساعتها سيكون من الصحيح القول إنّ المثل الأفلاطونية ليس لها الامتياز الحصري في أن تكون بذاتها.

ولقد أظهر هذا التّحليل الأوّل على الأقلّ الرّهان المتمثّل في أنّ المائيّة هي مبدأ معروفيّة الأشياء : "يحصل لنا علم بكل موجود من الموجودات عندما نعرف مائية هذا الموجود" (الزّاي 6، 1031 ب 6 وأيضا 1035 أ 7 - 9[2]) ولا يظهر التحليل الرهان فقط بل كذلك الأسلوب الأرسطي: المائية هي ابنة المثال الأفلاطوني، ولكنها مَهِيَّةُ[3] الواقع. فعندما أعرف المائية أعرف الواقع ذاته وليس أنموذجه، وعندما أعرف الواقع أمسك بالمعقول لا بظلّه. فالمجهود كلّ المجهود يتمثل إذًا في نزع المائية عن الكلّي الأفلاطوني وتعليقها على الفرد الكائن[4]. وسنرى إلى أيّ مدى [296] يسير ‹أرسطو› على طريق المماهاة بين الصورة والفرد (الفصل الثالث).

1 - الزاي 4، 1029 ب 15.

2 - لا تبدو الإحالة الثانية ملائمة للشاهد.

3 - مهيٌّ، مهية : إحداث نقترحة، على منوال 'سميّ/سمية'، لأداء العبارة الفرنسية identique à، ونحن نقترح توسيعا لكل ذلك تخصيص العائلة «مهّى» لإعطاء مقابلات ومشتقات identifier الفرنسية : مهّى : identifier ماهى identifier à تماهى مع s'identifier à الماهية essence المهي identique à[م.م.]

4 - سنراوح بين الوجود والكيان لأداء معنى existence وتصاريفها بحسب ما يمكّن، سياقيا خاصة، من عدم الوقوع في شبهة être/existence [م. م.]

2. - التماهي الفيزيائي بين الصّورة والشيء

كيف يعيد التحليل الفيزيائي دفـع التحليل المنطقي؟ في تناول أوّل يبتعد **السّماع الطبيعي**[1] عـن الهـدف، باعتبار أنّ مـا ينتج هو مركـب من الصورة والمـادة. ولكن عندمـا نمعن النظر فأنّ الشـيء يكون "له طبيعـة" يعني أن يكـون محدودا بالصورة، فـإن كان هذا صحيحا، فإنّ مطلـب الحدّ وواقع الطبيعة يطبق أحدهما على الآخر.

كيف يمكن بلوغ هذا الهدف؟ يكون ذلك بالإشارة إلى:

- أنّ الإنتاج هو نقلٌ للصورة.
- أنّ الصّورة، في سياق الإنتاج، ليست مولَّدة بل سابقة في الوجود.

أ- إن تفكّرا في السّببية **الفاعلة** هو الذي يحكُم الموضع الأوّل من البرهنة (الزاي 7) ؛ ففي حال الإنشاء[2] الطبيعي، كالكون [génération] مثلا، يكون نقل الصورة جليا: "الإنسـان [297] يلد الإنسـان[3]" والسبب والأثر لهما الصّورة ذاتها في مواد مختلفة (نلاحظ منذ الآن – أنّ التحليل المنطقي والتحليل الفيزيائي لا يدفعان نحو وجهة واحدة حلّ مسـألة التفريد [individuation] : فإذا كانت المائيـة هي معنى الفرد، والمبدأ الذي يجعله معروفا، فإنّ التماهي الصوري بين السبب والأثر يمنع أن تكون الصورة تامة التفرد، باعتبار أن السبب والأثر هما شيئان متمايزان عدديا ؛ ولنا عودة لذلك في الدرس اللاحق).

وتكون المسألة أدق في حالة الإنتاج الاصطناعي: أَوَ ليس مهندس معماري هـو الذي يبني البيت ؟ بلى، إلاّ أنّ مائية البيـت في عقل الحرفي هي التي تنتج

---

1 - تذكّـر مقالة الزاي في الفصل السـابع بالأطر الأهم للتحليل الفيزيائـي: التمييز بين الإنتاج الطبيعي والفـني والاتفاقـي: التمييز بين الإنتاج حسـب الجوهر (الميلاد والاضمحلال) وحسـب الكـم (الزيادة والنقصان) وحسـب الكيف (التغير) وحسـب المـكان (النقلة). ونلاحظ أن «أرسطو» يسـمّي "حركـة" Μεταβολή التغير في العظم وفي الكيف وفي المكان، وعندما يضع جانبا الإنتاج حسب الجوهر الذي هو حركة من اللاشيء إلى شيء ما، وليس بين شيئين متضادين فإنّ عبارة «تغير» (Μεταβολή) التي تغطي هنا الأنواع الأربعة من «المرور» ومن الحركة، تصبح مرادفة لعبارة «حركة» [بول ريكور].

2 - سـنراوح بـين الإنتاج والإنشـاء في أداء معنى production وذلك تلاؤمـا في كل موضع مع السياق.[م.م.]

24 أ 1032 - 3

المنزل، إلى حدّ أنّ ‹أرسطو› يستطيع أن يكتب بمفارقة خارقة للعادة : تنشأ الصّحّة عن الصّحّة والبيت عن البيت : "وهكذا يكون السبب الفاعل ويكون المبدأ المحرك لحسن الحال، هو الصّورة الموجودة في الفكر إذا ما كانت الصحة هي ثمرة الصناعة" (1032 ب 22). وهكذا يَرْتسم عند ‹أرسطو› رسم ردّ السبب إلى العلة، وردّ العلاقة السببية إلى تماه في معنى ‹ميرسون›. وقد أكّد ذلك بشدة ‹هاملان›.[1]

ب- يُدفع بحصر السبب في العلة قُدما من خلال هذا التأكيد الجذري على أنّه في إنتاج شيء ما، فإنّ ما يولد هو الفرد من جهة ما هو مركّب من مادة وصورة. إلاّ أنّه، لا المادّةُ التي "منها" يُصنع الشيء ولا الصورة التي يصير"ها" الشيء، تولّدان : فالحرفي الذي ينتج كرة نحاس لا ينتج النحاس، ولا الكرة. إنّ ‹أرسطو› يستدل هاهنا بواسطة برهان الخلف (الزاي 8). إن كانت الكرة من جهة ما هي كذلك، متولدةً [298] فستكون "عن شيء ما" وهذا الشيء سيكون صورة - مادة، وسيقتضي إنتاجُ شيء ما سلسلة لا متناهية من الوسائط. ومن هنا كانت النتيجة (1033 ب 17 – 19).

لا يبدو للوهلة الأولى أنّ ‹أرسطو›قد صارع ‹أفلاطون› إلاّ من أجل مزيد الفلطنة في المحسوس، إذا أمكننا القول، بدلا من الفلطنة في المعقول، "في ما فوق السماء"، إلاّ أنه يجب ملاحظة ما يلي :

1 – "غير متولّد" لا يعني بأي حال "أبدي". وحدها الصور اللامحسوسة أبدية: (الإله، عقول الأفلاك، العقل)؛ أما الصور المحسوسة فإنها إما سابقة في فرد آخر من النوع نفسه وهو نقلها. وإما أنها تنبجس "بلا ديمومة" (ἀχρόνως) "في آن غير قابل للقسمة" (ἐν ἀτόμῳ νῦν)، كما يقول أحد الشُّرَّاح، وتلك حال المائية، والكمية والكيفية.

2 - وليست الصور غيرُ المتولدة بأي حال براديغمات ؛ ولقد صرّح ‹أرسطو› بحزم مرتين على الأقل (الزاي 6 1031 ب 15 18- و1033 ب 20-21) أنه لو كانت الكلّيّات موجودة في ذاتها، لما ولد أي كائن فردٌ (وكذلك في الزاي 13 – 1039 أ 3). ويجعل هذا التأكيد مسألة فردانية الصورة التي هي

1 - ‹هاملان›، *Le systeme d›Aristote, op. cit.* p. 271-273 (AC)

في سـياق منطق النزعة المضـادة للأفلاطونية، أكثر إلحاحـا. ومع ذلك فإن ‹أرسطو› يبدو في هذا النص محتاطا، إذ يخصص دائماً عبارة **تودي تي** (الفلاني، الهذا) للمركّب: هذه الكرة من النحاس. فالكرة في اسـتدارتها ليست الفرد الموجـود ماديا، وإنما هي مائيته ويسـميها ‹أرسـطو› هاهنا τοιόνσε أو *quale* *quid*. ويترجمهـا ‹تريكو› بعبارة "شـيء بهذه الصفة". وقد نتسـاءل إلى أي حدّ تكون المائية التي سميت هكذا، فردية.

ومـا يهمّنا هاهنا هو أنّ معالجة الأسـباب لا تبعدنا عن معالجة الصور، بل أنها على العكس من ذلك تردنا إليها. ويدفع ‹أرسطو› بردّ [299] السبب إلى العلـة إلى أبعد الحدود، فيذهب إلى حدّ القـول: " إن مبدأ كلّ إنتاج، مثلما هـو الحال في القياسـات، هو الجوهر الصوري : لأنه مـن الماهية إنما تنطلق القياسـات، ومنها كذلك تنطلق، هاهنـا، الإنتاجات" (1034 أ 30 في خاتمة الزاي 7 - 9). ويؤكد ‹تريكو› مدى ما كان تصور ‹أرسـطو› للسببية تصورا تحليليا يقترب هنا من العلاقة بين المقدّمات والنتائج. (فالسببية، كما يلاحظ، تنـزع إلى الالتبـاس "بالتحليل المنطقـي للماهية"، و"بالحركة الاسـتنباطية للفكر التفسـيري[1]". فأن نبحث عن الحدّ الأوسـط فـي القياس أو أن نبحث عـن السـبب، فذلك هو هو. وفي هذا الصدد لا يذهـب ‹ديكارت›، وخاصة ‹سـبينوزا›، (**كتاب الأخلاق** II 46) إلى أبعد من تدعيم هذا الجانب التحليلي، وكذلك سـيكون الأمر إلى ثـورة ‹هيوم› و‹كَنْتْ›، اللذين سـينطلقان من تحليـل زماني لا عقلي للسـببية، ومـن تتال للأحداث، لا مـن انتقال للصورة المتماثلة أو من تحول لكمية الحركة. وهكذا يكون التحليل الأرسـطي للسببية ممجّدا للصورة: فما هو قابل للمعرفة في السبب هو الصورة: ويؤكد ‹أوينس› مدى لامبالاة ‹أرسـطو› "بالمشـكل الوجودي[2]"، أي بمسالة حدوث موجـود جديـد. فما يهمّه هو أن يجلـي الحدثُ الجديد، بنـاءُ المنزل، معنىً هـو صورة المنزل وهي مهيـةٌ للمنزل الذي فكّر فيه المعمـاري. ما يهمّه هو **المفكَّـر فيـه المهـيُّ** في الأثر وفي السـبب، وليس الحـدث الجديد. حدوث

1 - **الميتافيزيقا، مصدر مذكور**، ص. 397(AC)

2 - ‹أوينس›، **مرجع مذكور**، ص. 221-222 (AC)

الصورة لا حدث الكائن. إن هذا لهو إرث أفلاطوني حقيقي، وان كان انقلب ضدّ «أفلاطون»، وضدّ كلّياته - البراديغمات.

[300] 3 - الآثار المنطقية للتحليل الفيزيائي:

نستطيع أن نعود إلى مشكلتنا المتعلّقة بتماهي الشيء مع صورته مؤيَّدين بردّ السبب إلى الصورة. لقد أضحى هذا التماهي حقيقةً بالنسبة إلى الأشياء المنتَجة، ونستطيع الآن أن نقول بمزيد من القوة إنّ الصّورة هي أساس **الحدّ**. وندرك حينئذ أن نظرية الصورة تهدف إلى إدماج منطق الحدّ كلّه في واقع الأشياء. إن الجواهر هي بصورها حدود متحققة. ونستطيع أن نقول في مقابل ذلك إنها وقائع قابلة للحدّ. ويحتل هذا التقريب بين **الحدّ** و**الصورة**، وهو التقريب الذي يتم بفضل المفهوم الوسطي **للوغوس**[1]، مقالة الزاي 10 -12. وعلى التوّ ينال الحدّ في الأرسطية منزلة أنطولوجية توضح معناه الأقصى.

وفعلا، فكيف يكون الحد ؟ إنه يكون "بأقسام" هي جنس ونوع، إلخ. وينبغي أن نفهم أنّ هذه الأقسام هي "أقسام" الصورة ذاتها، وقد نستطيع القول إنها تمفصلات المعنى، وليست أقسام المادة. وبكلام آخر تصدر الأقسام عن تحليل الصورة وليس عن تقسيم الشيء من جهة ما هو مركب مادي. "إذا لم ندرك بوضوح ما هي الأقسام التي تؤخذ من جهة ما هي أقسام مادية، وما هي الأقسام التي ليست كذلك، فإننا سوف لا نرى ما يجب أن يكون حدّ الشيء". (1036 أ 28 – 30). إنّ التمييز سهل بالنسبة إلى الدائرة التي تكون مرّة من خشب **[301]** ومرّة من البرنز وتحافظ على ذاتها في مواد مختلفة، أما بالنسبة إلى الوجه على سبيل المثال، ذلك الذي يكون دائماً من لحم وعضم، فإنّ تمييز أقسام الحدّ وأقسام المادّة فيه سيكون أقلّ سهولة. ومع ذلك، فإن هذا التمييز ضروري من أجل أن لا تكون الصّورة **لاحقة** على أقسامها المادّية،

---

1 - انظر ملاحظة «تريكو» المتعلقة **باللوغوس**، I، ص400. فقد سجل معناه المتذبذب : معرف، حدّ، صورة، قول شارح، وهكذا فقد ورد في السّطر الأول من مقالة الزاي، الفصل العاشر : "الحدّ بما هو صياغة énonciation ..." ويترجمها «روس» بـ formula [صياغة] («بول ريكور») [راجع المعجم في **الميتافيزيقا**، ترجمة «تريكو»، الجزء الثاني، ص. 304]

بل لاحقة فقط على أقسامها **المعطية للحدّ**، أي من أجل أن تكون الصّورة، باختصار، أولى في نظام الجوهر.

ولكن كيف يمكن أن يكون للصورة عندئذ، أقسام، وإن كانت غير مادية، أي [أقساما] منطقية بمعنى ما ؟[1] إنّ المنزلة الأنطولوجية للحدّ تحلّ هذه الصّعوبة (الزاي 12)، فلنأخذ مثالا عن الحدّ بالقسمة : الإنسان = حيوان، ذو رجل، ذو قائمتين، إلخ. أن نتكلّم عن المنزلة الأنطولوجية للحدّ هو أن نتساءل كيف يوجد الجنس الحيواني. وتكون الإجابة أنّ الحيوان لا يمكن أن يكون إلاّ في الجنس الماشي، والماشي في ذي القائمتين، إلخ.

وبعبارة أخرى، فإنّ ما يوجد فعلا هو **الفرق الأخير**، فالجنس لا واقع له إلاّ في أنواعه، والأنواع في فروقها. وهكذا يستطيع ‹أرسطو› أن يقول: "إن الحدّ هو الصّياغة القولية (**لوغوس**) المتكونة من الفروق فقط (1038 أ 8)، وأن «الفرق الأخير سيكون طبعا هو جوهر الشيء ذاتَه وحدَّه» (نفسه، أ 19 - 20) ويضيف بعد ذلك: «إن الحدّ هو الصياغة القولية (**لوغوس**) المتكونة من الفروق ومن الفرق الأخير تحديدا". (نفسه، أ 28 – 29) (ويكفي للتأكد من ذلك استعراض درجات الحد بداية من الآخِر، فذو القائمتين يغني عن الماشي، وهذا بدوره يغني عن الحيوان). إنّ ما يصنع وحدة الحدّ هو إذًا، [302] حضور الجنس في النوع، وحضور النوع في الفرق الأخير، ويحمل ‹أرسطو› حضور الجنس هذا في الفرق الأخير على معنى محايثة المادّة للصورة (ويلخّص ثنائي مقالة الحاء 6، حركة الفكر هذه، 1045 أ 29 - 35). ولن نستطيع أن نساوي مساواة جذرية بين الجوهر والتحديد، فالجنس هو اللامحدّد بالنّسبة إلى التحديد الأدق للنوع مثل المرمر بالنسبة إلى التمثال. ويدعم هذا الرأيُ العميق جدّا حول الوحدة الأنطولوجية للحدّ بمعنى ما، نظريةَ الحدّ التي تجد على هذا الأساس قاعدة وحدتها، ولكنها خاصة تجعل نظرية الجوهر تستفيد من كلّ مكاسب منطق الحد. وفي ذات الوقت يقع استبعاد الكلّي الأفلاطوني بما أنه اللامحدد الذي لا يعطيه فعليته وواقعه المتحقق إلاّ الشيء المتعين. إنّ **الأيدوس** الأفلاطوني قد أصبح صورة الواقع ذاتها. هل أصبح هو الفردَ ؟ لقد حاذينا باستمرار هذا المشكل، فلنواجهه الآن مواجهة.

---

1 - نترك جانبا ما تمت مناقشته في الزاي 10 عن مسألة الصبغة الكلّية لحدّ المركب، والصبغة الفردية أو الكلّية لحد الصورة، وسنعود إليها في فصل التفريد [‹بول ريكور›].

[303] الفصل الثالث

الجوهر والفرد

مقدمة: وضع المشكل عند ‹أرسطو›

قبل أن نتناول صعوبات ‹أرسطو› وحتى تناقضاته، لنسجل أنه لم يواجه المشكل بصورة مباشرة أبدا، فما يجعل الفرد فردا متميزا عن فرد آخر هو مشكل وجودي لا يهم أرسطو. إنّ ما يهم ‹أرسطو› هو ما **يحدد** الواقع وهو ما يعطيه منزلة ثابتة وقابلة للتحديد. وردّ الجوهر إلى الصورة كلُّه مستوحى من هذا الهاجس إلاّ أن مضادته للأفلاطونية التي تحمله على جعل الصور تغوص من جديد في الأشياء إلى حدّ تماهيها معها، منطقيا وفيزيائيا، لا تذهب به حدّ مطاردة الواقع حتى في وجوده الأكثر تفردّا. ونتيجة لذلك، إنّ ما نسميه مشكلة "التفريد" أي التكوين **المميز** لفرد في علاقته بآخر، لا تكوّن فصلا مستقلا عن أعمال ‹أرسطو›. وينبغي أن نبحث عن عناصرها المشتتة في آثاره. إن خلفاء ‹أرسطو› هم الذين طرحوا المشكل وأسقطوه على أعماله وأوّلهم الأفلاطونية المحدثة، التي اهتمت بوضع فردانية النفوس موضعا مضبوطا بالنسبة إلى النّفس، في نسق يكون فيه كلّ الأفراد أنفُسا. إنّه [304] مشكل معرفة ما إذا كان ثمة مثلٌ للأشياء (تبدأ **التاسوعات** VII 7[1] بهذا السؤال: هل توحد مثل للأشياء الفردية؟ نعم، بما أني، أنا، أستطيع أن أرتفع إلى المعقول، وكذلك كلّ فرد من الأفراد، ويعني هذا أن مبدئي ومبدأ كلّ واحد موجود هناك". هل من تعبير أفضل من هذا عن أن مشكل **الشخصية** هو

1 - واضح أن الإحالة على ‹أفلوطين›، الأفلاطوني المحدث بامتياز، وعلى **تاسوعاته**.

الذي يفرض مشكل الفرد في أقصى امتداده. ولعله ينبغي بالإضافة إلى ذلك إعادة بناء المرحلة الرواقية للمشكل: كلّ شيء هو "عقل منوي" [raison spermatique]، وهو بذلك ماهية فردية) إلاّ أنّ مشغل تفريد الأنفس الخالدة هو ما دفع، في التقليد المسيحي للفلسفة، بهذا المشكل إلى الصدارة. أما ‹أرسطو› الذي كان فيزيائيا أكثر مما كان أخلاقيا ودينيا، فلم يكن له ما يدفعه لتضخيم مشكل التفريد هذا.

ومع ذلك فإنّ هذا المشكل يُفْرضُ على الأرسطية لجملة من الأسباب: 1) فمشكل الأنا، 2) ومشكل الفردية الحيوانية يُفرضان ضرورة على فكر يتأدّى من جهة أولى إلى علم للأخلاق، ومن جهة ثانية إلى إحساس أدقّ بالعُضويات البيولوجية منه بالآليات المجردة ؛ 3) يبلغ نسق ‹أرسطو›أوجَه في صورة هي فرد: الإله ؛ 4) إلاّ أنّ صراعه ضدّ ‹أفلاطون› على وجه الخصوص يحمله على جعل المُثل متماهية مع الأشياء، ويحمله بالتالي على تقريب معقولية الصّور من فردية الموجودات. وتجعل كلّ هذه الأسباب مشكل الفرد بمثابة بلد أجنبي لا تنفك تحاذيه تحليلات هي على وجه الدقّة أرسطية. لقد كان من الطبيعي أن تحاول الفلسفة ما بعد الأرسطية مواصلة الخطوط المؤدية إلى هذا المشكل الذي لا يمكن استبعاده، وإن هو لم يُتناول أبدا تناولا نسقيا. وهكذا سنعتمد التمشي [305] التالي: أن ننطلق من الطرح الأرسطي المخصوص للمشكل وصولا إلى المسائل غير المحلولة التي تكوّن عندنا وليس عند ‹أرسطو›، مشكلا متخلفا.

1. الفرد والعقل.

يمثُل الفرد منظورا إليه في علاقته بنظرية المعرفة من جهة ما هو الحدّ الأدنى للمعرفة الثابتة واليقينية والواحدة تلك التي يسمّيها ‹أرسطو› **علما**. فنتكلم إذًا سلبيا عن الفرد من جهة أنْ لا علم به ولا برهنةَ عليه. وبهذا المعنى تكلّم عنه كتاب **المقولات** 5 ومقالة الزاي 15 من **الميتافيزيقا**. إلاّ أنه ينبغي أن نتبيّن بوضوح لماذا لا يوجد علم بالفرد.

ثمة تأويل ساذج يتمثل في ترديد القول بأنّ الفرد هو الجزئي وأنّ العلم هو علم بالكلّي. هذا القول دقيق من النّاحية الحرْفية، إلاّ أنّ معنى مثل هذه الصياغة

هو معنى أكثر تعقيدا، وإلاّ فإنّ الأرسطيّة سوف تنكسر إلى شطرين : فمن جهة منطقٌ ملتفتٌ صوب الكلّي، ومن جهة ثانية، أنطولوجيا ملتفةٌ نحو الأفراد. وهكذا سيتنافر العلمُ والواقع تنافرا جذريا. وقد نستطيع أن نقصّر المسافة [بينهما] جزئيّا إذا ما اعتبرنا أنّ العلم الأرسطي ينحو إلى التحديدات المعقولة الأقربَ من الفرد، وفي المقابل، أنّ واقع الفرد ليس فرادته. فلنأخذ الأمر على التّوالي من جهة العلم ومن جهة الفرد.

العلم الأرسطي ليس علما بالعموميات:

- هو يريد أن يقبض على الأنواع الأخيرة التي هي فوق الأفراد مباشرة، والتي تكون [306] الأجناس بالنّسبة إليها من اللاّمحدّدات. ولقد رأينا منذ حين أنّ الحدّ الأرسطي هو "الفرق الأخير" وأنّ الجنس يحضر في النّوع حضور مادّة معقولةٍ كحقل لا محدّد من الدّلالة التي ينتهي الفرق الأخير إلى تدقيقها وتحليلها إلى نواة قصوى من المعنى. هذا ما يريد العالِم، كما يفهمه ‹أرسطو›، معرفتَه: ليس الأكثرَ عموميةً بل الأكثرَ تحديدا. وليست حركة الفكر هروبا نحو الأكثرَ كلّية بل هي مقاربة معقولة للواقع باتّجاه ما هو أكثرُ خصوصيةً. فالعلم هو علمُ "الصور" وسنرى لاحقا في ما تظل هذه الصور كلياتٍ.

- ونصل إلى النتيجة ذاتها عندما نلاحظ مع **روديي**[1] أنّ الموضوع الحقيقي للعلم هو الضروريُّ، وليس العامَّ: وهو في لغة ‹أرسطو› "كاث أوتو" (καθ᾽ αὑτοῦ) وليس καθόλου[2] (الكلّي). وينبغي حينئذ أن نعود من جديد إلى مشكل الحدّ. فهو حدّ من جهة المفهوم وليس من جهة الماصدَق، بمعنى أنّ طيف التحديدات المنتمية ضرورةً إلى الشيء والتي تجعله هو ما هو، يؤخذ [ذلك الطيف] من الشيء قبل أن ينتمي إلى صنف [classe] ؛ فالكلّيّة، كما يقول ‹روديي›، هي سلسلة عرضية للضّرورة. وإذا كان الفرد منذئذ، غيرَ قابل للمعرفة فلأنّه يتفلّت من عمل التقريب للحدّ، لأنّ مفهومه [sa compréhension]

1 - ‹روديي›، *La theorie platonicienne de la substance. op. cit.* p. 173-174 (AC)

2 - تقرأ : كاثولو

لا نهائــيٌّ. فهو يَفيض عــن الـ "*infima species*"، هو لا يقابِــل كما يقابِل الجزئيُّ الكلّيَّ بل كما يقابل العرضيُّ [الجائزُ] الضروريَّ.

[307] وهاهنــا ينبغي النظر إلى المســالة من جهة الفــرد. لماذا يكون في مابعــد أدقّ تحديــدات التعريف؟ ولماذا هو عرضي؟ تجيــب مقالة الزاي 15 كالتالــي: الفرد هو الجوهر لا مــن جهة ما هو صورةٌ (وهذه تــمّ تناولها إلى حــدّ الآن) بل من جهة ما هو صورةٌ في مــادة، إنّه الجوهر المركّب. والحال أنّ المركّــب كما قيل في الزاي 8 هو الوحيد المتولّد، أمّا الصورة فهي غير متولّــدة، إذ يصنــع الحدّاد كرة البرنز ولكنّه لا يصنع اســتدارة الكرة. فإنْ كان المركّب عامًّا فهو فاسد، وتلك هي العلّة الحقيقية لخاصيته المتمثلة في عدم قابلية الحدّ، لأنّ المادّة يمكن أن تكون أو أن لا تكون ؛ وهشاشة الموضوع المركّب تصنع هشاشــة الرأي (انظر 1039 ب 27 1040 أ 8 ؛ فهذا النّص يربط بصورة صريحة سلســلةَ المعرَفات التاليــة: الفردية، المادة، القابل للفســاد، الــرأي، علما وأنّ «الــرأي وحده متعلّق بالعرضــي»، 1039 ب 33). ويختم ‹أرســطو› قائلاً: "من البديهي في هذه الظروف أنْ لا يوجد حدّ أو برهان عن الجواهر المحسوســة الفردية" (1039 ب 27). فالقابل للفســاد يستطيع في كلّ لحظــة أن يختفي عن الحسّ الحالــي وإذا احتفظت الذاكرة بالمعرف، فإنّ المعرف ســيبقى فــيّ أنا، فأنا من يبقى لا الشيءُ. تدهشنا هذه "الأفلاطونية الأساســية" التي تبقى بعد تهافت المثل والكلّيّات. ويظلّ العلم دوما يعرّفه أنّه لا يقبل الفســاد، ويظــلّ موضوع العلم دوما يعرِّفه أنّــه لا يتولدّ. لا مراء في أنّ الصــور محايثةٌ ولم تعد متعاليةً، ولكنها مع ذلك تظلُّ وحدات لا يحكمها الزمان. ولذلك فإنّ ‹أرســطو› أكثــر جذرية مما قد يوحي به هذا النص. فقد يُظن بالرأي أنّه يدرك الفردي، وفي الواقع فإنّ أبســط الإحســاس قد تجاوز الفردي بعدُ: "إني أرى الإنسان في كالياس"، في ما تصرّح به [308] **التحليلات الثانيــة** 1 31، 87 ب 30[1]. إنها تــدرك **تويْأوندي** =τόιονδε (quale) وليس

1 - ليــس الشــاهد في الفصل 31 من **التحليلات الثانيــة** كما أورده الــدرس، ولكن الفصل 31 الذي عنونه ‹بلوغران› "لا برهان بالإحساس" يطابق الشرح. راجع ترجمة ‹بلوغران› **للتحليلات الثانية**، باريس، GF Flammarion, 2005، ص. 221 والهامش، ص. 390.

تودي = τόδε (hoc). فمن البدء تَستخلص الحواس **الفعل** من المادة، مثلما يقبل الشمع صورة الحلقة لا معدنها. لذلك يتجلّى الجوهر في عين مستوى الإحساس صورة لا فردا خاما. ولذلك، أخيرا، تُسمّى الصورةُ في الأرسطية **بروتي أوسيا** = πρώτη ουσία، الجوهر الأوّل.

2. منزلة الفرد في الأرسطية

عندما نمرّ من مشكل علم الفرد إلى مشكل طبيعة الفرد ومنزلته الأنطولوجية في فلسفة ‹أرسطو›، فإننا نمرّ من مشكل أرسطي مخصوص إلى مشكل مُسقط على فلسفته من قبل خلفائه. وفعلا إنّ الشك الثّامن من مقالة الباء الذي يقترب أكثر من غيره من هذا المشكل، والذي يقول عنه ‹أرسطو› "إنه الشك الأعسر" هو أيضاً شكّ إبستيمولوجي. إنّه يتعلّق لا بما لا نهاية له من الأفراد بل بما يوجَد "خارجها". وإليك هذا الشك الثامن: إذا لم يكن ثمة شيء خارج الأفراد، وإذا كان عدد هذه لامتناهيا، فإن العلم مستحيل، لأنّ العلم يقتضي شيئا واحدا متماثلا، ويتعلّق بالكلّي الذي ينتمي إلى هذا المبدإ. ومن جهة أخرى إذا كان من الضّروري أن يكون العلم ممكنا، فثمّة "خارجٌ" ما، وهكذا [309] نقع من جديد على الأجناس خارج الأفراد، وهو من المحال كذلك. وتشير بقية النص كلُّها إلى أنّ الشك يتّجه نحو تحديد مفهوم الجوهر – الصورة، الذي نستطيع أن نقول عنه إنّه "خارج" المركّب صورة – مادّة. فكلّ ما نستطيع استخلاصه من هذا الشكّ في ما يتعلّق بمنزلة الفرد، هو أنّ ‹أرسطو› يتّفق اتّفاقا أساسيا مع ‹أفلاطون› في **الفيلابس** 15: إنّنا لا [نستطيع أن]نتفكّر اللامحدود وإنما الوسط بين «الواحد» **والأبيرون**. لا يتعلق الفرق الكبير بين ‹أفلاطون› و‹أرسطو› بمسألة الفرد بل بمسألة الصورة التي لم تعد كلية متعالية، بل مائية محايثة [quiddité immanente]. إلاّ أنّ الواقع الأرسطيّ لا يقل ثبوتا عن الواقع الأفلاطوني وإن كان داخلا في الأشياء ذاتها. فالشك الثامن يميل إذًا إلى إعادة تأويل للصّورة بعبارات **السّماع الطبيعي** لا إلى تحديد أنطولوجي للفرد من جهة ما هو كذلك. فهو يهدف إلى أن يستخلص ما بين المثل الأفلاطونية بما هي كلّي، وبين الأفراد، صورا محايثة هي **في** المحسوس دون أن تكون **منه**. وإنما من هذا الجانب يرتبط هذا

الشك بالشّكين السّادس والسّابع اللّذين يتعلّقان "بالأجناس". ونستطيع أن نقول صراحة في هذا الاتّجاه إنّه لا يوجد شك يتعلّق بالتفريد عند ‹أرسطو›. فلنتعمّق لدى الختام في بيان علّة ذلك.

نحن مضطرّون إذًا إلى التساؤل: 1) إلى أي حدّ تفرّد الصورة الأرسطية الواقعَ؟ 2) ما هي الفرديةُ القصوى التي تُدخل المادّة؟ 3) [التّساؤل] عمّا إذا كان للفردية الممكنة بالصورة وتلك التي بالمادة نفسُ المعنى، وعمّا إذا لم يكن ثمة بالتالي التباسٌ في عين السؤال الذي نطرحه على ‹أرسطو›. 4) وأخيرا لماذا كان المعرَف الأرسطيُّ للوجود **[310]** لا مباليا بما نسمّيه على وجه الدقّة كيانا [existence] نُقابله بالماهية؟

1. إلى أيّ حد تفرِّد الصورةُ الأرسطيةُ ؟

إنّ الدافع الأساسي الذي يبيح لقارئ ‹أرسطو› البحث في آثاره عن شيء مثل التفريد بالصورة هو تضافر موقفين أساسيين: من جهة يعبّر الجوهر عمّا هو في صورته (**الأوسيا**)، ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون الكلّي جوهرا. "وفي الواقع يبدو من المحال حقّا أن يكون أي حدّ كلّي مهما كان، جوهرا" (**الميتافيزيقا**، الزاي 13، 1038 ب 9). ثمة حجّتان على ذلك:

أ- "جوهرُ فردٍ ما، هو ما له بخاصّة، ولا ينتمي إلى غيره[1]"، في حين أنّ الكلّي "مشترك" بين كثير. ثمة إذًا تضادٌّ بين "المخصوص"، و"المشترك". وبصورة أدقّ إنّ الجوهر هو ما يخلع على الشّيء وحدةً : " بما أنّ الموجودات التي يكون جوهرُها واحدا، وبمعنى آخر مائيتُها واحدةً، هي كذلك موجود واحد هو هو. (الزاي 13، 1038 9-15). وفي نفس المعنى : الزاي 8، 1034 أ 7، الزاي 11، 1037 أ 29 - 30.

ب- أضف إلى ذلك أنّ الحملَ يستبعد أن يكون الكلّي جوهرا، لأنّ الكلّي يُحمل دائماً على شيء آخر، في حين أن الجوهر لا يُحمل أبدا على موضوع (لا يُلمّح ‹أرسطو› إلى إمكانية حمل الجوهر على المادّة اللامتعينةِ

1 - الزاي، 13، 1038 ب 9-15

مثلما هو الحال في مقالة الزاي 3، 1029 أ 23 - 25). إنّ موقف ‹أرسطو› هو موقف جذري تماما: لا نستطيع حتى القولَ (الزاي 13، ب16 - 23) إنّ الكلّي متضمَّن في المائية» مخافة أن نُضطر إلى إدخال جواهرَ في الجوهر ونقوّضَ وحدة الفرد ذاتها : إذ سيكون ثمة، [311] "بالفعل"، جوهران محايثان للشيء، ما دام "الفعلُ يفرّق".

ويسمح لنا تحليل مقالة الزاي في الفصل الثالثَ عشر بمزيد الصّرامة في بحثنا : فالتساؤل عمّا إذا كانت الصورة تُفرِّد، هو تساؤل عن حدٍّ ما يكون ما هو قابل للمعرفة ومحدَّد في موجود ما، أي في مائيته، مفرِّدا له. فلا شكّ أنّ فرديةً ما ترتبط بالمائية (أي بالـ**تي آن ايناي**) لأنها بالتحديد ما ينتمي إلى موجود، وما كان دائماً منتميا إليه (حسب ترجمة ‹روبان›)، وبعبارة أخرى تمثل المائيةُ الوحدة الكاملةَ للخصائص التي تُكوّن طبيعةً ما داخل جنس.

وثمة إثباتٌ أخير، إذا ما ظل ثمة حاجة إليه، قد يكون علينا أن نبحث عنه في مقالة الياء المخصصة للواحد والوحدة. فمقالة الياء 1 (التي تواصل مقالة الدال 6) توضح ما يمكن أن يكون الواحدُ العدديُّ (ἓν ἀριθμῷ[1]). وينبغي أن نميز هذه الوحدة التوزيعية بشكل ما (واحد، ثم واحد، ثم واحد) من جهة أولى، عن الوحدة بمعنى عدم قابلية القسمة (عندما أقول إنّ صندوقا رُكّبت أجزاؤه بالمسامير له وحدة أو إنّ حيوانا له وحدة من خلال تعدد أعضائه) ؛ فهذه الوحدةُ التي لأشياء متّحدة لأنها «متّصلة» (συνεχές) أو لأنّها «جملة» (ὅλον[2]) إنّما تتّصل بعدم مقسومية حركة الشّيء الذي يُنقل كتلةً واحدة (في حالة الشيء «المتصل») أو الذي يحمل في ذاته مبدأ نقلته الجملية في حال الكائن الحي. ومن جهة أخرى ينبغي أن نميزَ الوحدة «العددية» عن الوحدة المعقولة (وحدة المعرَف المفهوم)، وها هنا تهمُّنا مقالةُ الياء 1، لأنّ الوحدة العدديه التوزيعية التي بموجبها تكون الأشياء شيئا شيئا (καθ' ἕκαστόν)[3] تقرِّب صراحة من[312] tode ti، من «هذا» المشار به للجوهر المركّب. وتبعا لذلك تتطابق الوحدة

---

1 - تقرأ : هان أريثمو

2 - تقرآن : سونيكيس - هولون

3 - تقرأ : كاث هيكستون

التوزيعية مع وحدة المركّب صورة – مادة. والحال أنّ نصّنا يتساءل عمّا تكونُه وحدةُ كلّ شيء وما الذي يجعل لشيء شيء وحدةَ صورتِه المخصوصةِ ومادتِه المخصوصة ؟ الجواب : الصّورةُ. فليس لنا أنّ نبحث عن مبدإ خارج وحدة المادّة والصّورة، لأنّ المادة القريبة والصورة هما الشيء نفسه، باستثناء أنّ هذا الشيء هو من جهةٍ بالقوة، ومن جهةٍ أخرى بالفعل. "فالشّيء بالقوّة والشّيء بالفعل هما واحد بشكل ما[1]". وبعبارة أخرى، عندما تضع الصورة نفسها، تضع المادّة التي توافقها، وعكسيا، تتوق المادّة نحو الصّورة (**السّماع الطّبيعي** 1، 9 192 أ 6 – 25).

إنّ هذه الفردية التي تصدر عن الصورة وتتوافق مع "**المحدَّد**"، تتحقق في الإله الذي هو، من جهةٍ ما هو الفردُ بامتياز، فردٌ بالصورة فقط مادام بلا مادة أي بلا قوّةٍ تصيّرِ إلى شيء آخرٍ بلا تحديد. وتتحقّق هذه الفردية كذلك في الأفلاك ولو أنّه تفريد مرتبط بالنّقلة في المكان، وأخيرًا، ومع مراعاة بعض الفروق الطفيفة التي سنراها بعد حين، تتحقّق الفردية بالأنفس البشرية.

أن نرفض [وجود] تفريد بالصورة يعني إذًا أن نقوّض نظرية الإله والأفلاك والأنفس الإنسانية.

2. ما هي الفردية الأخيرة التي تضيفها المادّة؟

ورغم ذلك ما انفكّ «أرسطو» يؤكّد أن تمايز الأشياء [بعضها عن بعض] يتواصل إلى ما بعد "**الفرق الأخير**"، ما بعد **الأتوبون أيدوس**، الذي يحدّ ويفعّل إمكانات [313] الجنس والنّوع الفصلي في دلالةٍ محددةٍ تمام التحديد ومدققةٍ تمام الدّقة، والذي يكون بهذا العنوان "مبدأ" (الشك السابع). فما هي دلالة هذه الفردية التي لم تعد فردية المائية ؟

السمة الأولى

وفي الحقيقة فإنّ ما يظهر في ما بعد الفصل الأخير ليس من قبيل "التغاير"، ولذلك ليس هو معقولا أبدا. إنّه تنويع لا "لوغوس" فيه بالمعاني المختلفة

1 - «روبان» (AC)

للكلمــة: لا قول ولا حـدّ ولا إدراك معقول. وتلمّح مقالــة الباء، في الفصل الرابع1، (الشك الثامن) إلى هذه الكثرة المرتبطة "بالأبَيْرون" الأفلاطوني في محـاورة **الفيلاب**: ("انطلاقـا من أنّ عدد الأفراد هو عدد لا متناه" 999 أ 26). إنّ السـمةَ الأولى لهذه الفردية هي إذًا خاصيتُها المتمثلـة في تكثرها اللامعقول، وغير المنضبط للعقل. وتُرَدُّ هذه السـمةُ الأولى كغيرها من السـمات اللاحقة صراحـة إلى المادّة. تقول **الميتافيزيقا**، فـي مقالة اللام، 8، 1074 أ 33: "كلُّ ما هو كثير عدديا يتضمن شيئا من المادة".

السمة الثانية

تشـير المـادّة الخاصة بكل فرد إذا ما أخذ على حـدة، إلى عدم اكتماله، أي قابليتـه أن يصيـر آخـر (أن يضمحل، أن يحرك في المـكان، أن يزيد أو ينقص، أن يغيّر). تتقابل هذه السّمة إذا مع المحدد، وتشير إلى خاصية أخرى من خصائـص المادة: كلّ مادّة قريبةٍ هي **قـوةٌ** وإذًا عدم **اكتمال**، وقدرةٌ على عدم الانضباط لشبكة التحديدات المدركة **الآن وهنا** ضمن الـ **تودي تي** .

[314] السمة الثالثة

إنّ المـادّة هـي فـي الأخير مبـدأ العرض كمـا يتبين ذلك في الشـذوذ والمسـوخ. أمّا الصورة فهي ليسـت فقط المحدَّد بل النظام. وبهذا المعنى ليس التفريـد فقط لاتعينا في نظام المحدد وليس هو عدم اكتمال في نظام الفعلية، بل هو كذلك النقصان في نظام الغائية.

إنّ ما يمنع ‹أرسطو› من جعل الفرد يتماهى مع الصّورة هو، إذًا، هذه الوظيفة الثلاثيـة (اللاتعيـن، والقوة، والفوضى) وهي العتبة التي سـيحاول ‹أفلوطين› أن يتخطاها في **التاسوعات**، 7 – ٧. بأن وضع في **النّوس** فكرة لسقراط.

1 - وليـس الباء 3 كما ورد في **الدرس**. وأما الشـاهد الـذي يلي فهو من **الميتافيزيقا**، الباء 4، 999أ 26 (وليس من **فيلابس** كما يبدو على **الدرس** أنه يشير إليه)

3. التباسات الفردية:

بِوصولنا إلى هذه النّقطة، يجب أن نعترف أننا لا نتكلم عن نفس الشيء عندما نقـول إنّ الصورة تعطي فردية ما، وإنّ المادّة تفرّد. ففي الحالة الثانية تعني الفردية الفـرادة [singuiarité]، وتعنـي التقلّب العرضي لصنف مـا، وتخفي الكلمتان الإغريقيتان **تودي تي**، و**هيكَسْتون** شبهة لم يوضحها ‹أرسطو›.

ومن هنا تأتي أهمية محاولة مثل محاولة ‹روبان› للفصل بين المعنيين والوصل بين مجموعتي النصوص. ففي حالة الشـخصية تتوافق الخصائص الذاتية للفرد مع النـوع الأخير. وعلى العكس يكـون النوع الأخير **كاث هيكاستون** (ويعتمـد **روبـان** خاصـة نصا هاما من" **أجـزاء الحيـوان** I، 4 644 أ 32 – ب 7، يسمّي ‹سقراط› «نوعا أخيرا»، و»نوعا مخصوصا لا متغايرا». ويربط بهذا النص نصين من **كتاب النفس** [περι ψυχῆς= **باري بسوكيس** II، 2 414 أ، وII 3] مؤداهما أنّ حدّ النّفس لا يكون حسـب الجنس، بل حسب " المخصوص [οἰκεῖον]، وحسـب النّوع [315] اللاّمنقسـم[ἄτομον][1] ؛ وفي حين أنّه لا مجال بالنسـبة إلى النبات والحيوان أن نعتبر النّوع إلاّ عموما، فإنّ الأمر بالنسبة إلى الإنسان يقتضي أن ننظر إلى " النفس الفلانية" و"الجسم الفلاني"؛ ولا يمثّل النّـوع الأخير، في علاقته بالفرادة اللاّعقلية سـوى صنـف هو صنفٌ متفرّدٌ إن جاز لنا القول، ولكنّه صنف فقط. فالنّوع هو الذي له شخصية، أما الأفراد فلا تمثل سـوى تنويعات عرضيةً للصنف، لذلك يتيه الفكر في وسط **الأَبْيرا**. قد يكون ثمة إذًا، نوعان من التّفريد، تفريد **يحدّد** وتفريد **يهمل**، تفريد يؤدي إلى ما سيسميه **كَنْتْ** "خاصية" تحدَّد بعلاقاتها المتبادلة وبتحديداتها المخصوصة، وتفريـدٌ يؤدي إلى "عرَض" عَصيّ علـى المعرفة مثلما يكون عصيا على فعلية الواقـع وعلى النظام : "إن الفردية تظل، إلى الحـدّ الذي تكون ضمنه جديرةً بأن تُعتبر كموضوع للفكر، إنما تتقوّم بالصورة،كما يقول ‹روبان›. ولكن

1 - تقرآن : أُويكيون - أتومون

المادّة قلّما تفرّد تفريدا إيجابيا، بل هي على العكس من ذلك لا تؤسس إلاّ نوعا من الفردية السلبية التي يرتطم الفكر عليها".

ولنا أن نسوق ملاحظتين تتعلّقان بهذا الحلّ ‹لروبان›:

- يجب أن نعترف أنّ هذا التنظيم ليس أرسطيا، ولقد صرح ‹لوبلون› قائلاً: "لعلّ ثمة في أعماله نقاط ارتباط لنظرية للتفريد بالصّورة، إلاّ أنّه يبدو أنّه لم يوضّحها بصورة كاملة". ويسلّم ‹لوبلون› بأنّ مقترحات ‹روبان› قويّة، فيقول: "نستطيع، بتطوير هذه الإشارات تشريع معرَفه للجوهر وتحريرَه من تناقض خطير. إلاّ أننا لا نعتقد أنّ ‹أرسطو› قد فعل ذلك بنفسه"[1]. لقد كان ينبغي عليه من أجل ذلك أن يكون قد اهتمّ بالفرد من جهة ما هو كذلك، وهو ما لم يكن، للأسباب التي سنقولها. إلاّ أنّ هذا التّأويل يسمح بالفصل استرداديا بين قراءتين [316] للواقع، يكون الواقع في الأولى وحدة تراتبية **لأفراد مشخّصين** بداية من الإله إلى الأفلاك والأرواح، ولا تكون الصّلة بين هذه الكائنات صلة جنس بل صلة تماثل. هذه هي القراءة "النفسية" للواقع. وسنلتقي من جديد بهذا المشكل عندما نتفحص في آخر هذا الدّرس بأيّ معنى يكون الإله من جهة ما هو مثَل أوّل عن الجوهر إجابةً عن مشكلة وحدة الموجود من جهة ما هو موجود. أمّا حسب القراءة الثانية فليست الصّور أفرادا مكتملين إلاّ بالمادة. ويكون الجوهر حينئذ هو "المركب" ($\sigma\acute{\upsilon}\nu o\lambda\nu$[2]). هذه القراءة هي القراءة «الفيزيائية» للواقع. وسيلتقي ‹ليبنيتز› مع مشكل "المملكتين" هذا في نظريته المتعلقة بالعوالم التي تطرح مشاكل مماثلة حول التفريد.

- الملاحظة الثّانية، إذا ما افترضنا إمكانية التّمييز بين معنيي الفردية، فإنهما متشابكان بالضرورة لأنّ الشخصية، في ما خرج عن الإله والأفلاك (ومع التحفّظ على "مادتها المكانية")، هي **أيضاً** فرادةٌ بسبب المادّة. والكائنات المشخّصة بصورها هي أيضاً مفرّدة بمادتها : "فالمخصوص" والذي **بالذات** بالنّسبة إلى ‹سقراط›، لا يتضمّن "ما يحدث له عرضا" (أن يكون كبيرا أو

1 - ‹لولون›، **مرجع مذكور**، ص. 377 و378 (AC)

2 - تقرأ : سونولون

صغيرا أو أشــقر أو أســود). فبين ‹ســقراط› و‹قوريســقوس› توجد فروق خاصّةٌ وكثرة **عرضية**. وعندئــذ يصبح موضوعُ التفريد هو معرفةَ ما إذا كان يمكن أن نميــز مــا هو فرق نوعي يتعلــق بالماهية – أو بصــورة أدق بالمائية – وما هو كثــرة عددية تتعلق بالمــادة ؛ لقد تعرضت المقالة الأولى مــن **الميتافيزيقا** في فصلها التاسع إلى هذه المشكلة، وميّزت التضاد في الماهية، الذي ينشئ فروقا معقولة (الماشــي، المجنح) عن التضاد في الوجود منظورا إليه من جهة ارتباطه بالمادّة (أبيض - أســود). "لذلك لا يمثل بياض الإنسان أو سواده **[317]** فروقا نوعيةً وليس ثمة فروق نوعيةٌ بين الإنســان الأبيض والإنســان الأسود حتى وإن فرضنا اســما على كل واحد" (الياء، 9، 1058 ب 2–4). يبدو في هذا النص أنّ الفرق النوعي لا يذهب أبعد من ذلك في اتجاه الفرد: "النوع البشري هو النوع الأخير واللامنقسم" (1058 ب 10). وتبدو حالة الجنسانية حالة جدّ ملتبسة، لأنها تتأرجح بين الماهوي والعرضي ؛ ولا يتأثر النوع بالجنس (sexe) ومع ذلك فإن "الذكر والأنثــى هما من التبدلات المخصوصة للحيــوان، لا الجوهرية وإنما المادية والجسمانية" (1058 ب 22).

وتــؤدي كلّ فلســفة «للصور» إلى هــذا الفصل بين ما هو بالــذات، وما هو بالعــرض، ولعلّ ذلك هو الصّعوبــة القاتلة التي تدعو إلــى مراجعة ممزِّقةٍ لهذا النوع من الفلسفة. ينبغي إذًا أن نحذر من كلّ حماس لحلّ مفرط الوضوح لهذه المفارقة داخل فلسفة لم تفكر أبدا لا في المنزلة الأصلية للأشخاص في علاقتها بالطبيعة، ولا في الفرادة من جهة ما هي حدثٌ أو جدةٌ في الطبيعة ذاتها. ويؤدّي بنا هذا إلى الأسباب التي جعلت هذا المشكل لا يكون مشكلا أرسطيا.

4. لماذا هذا المشكل ليس مشكلا أرسطيا؟

لئن لم يهتمّ ‹أرسطو› بالتّفريد من جهة ما هو كذلك ولم يجعل منه شكّا متميزا، فإنّ ذلك يصدر عن تصوّره لا للعلم فقط بل **للواقع** كذلك. فتصورُه للعلم وكذلــك تصوره للواقع يبقى تصورا أفلاطونيا رغم مشــاربه التجريبية وميلــه إلــى روح التقليد الطبــي. فالواقع هــو المحدّد والمتعيــن ؛ والفرادة هي اللامحدد، وبهذا المعنى يكون لها شــيء من اللاواقع. وصدق ‹روبان› عند ما

قال: "من أجل أن تكون المادّة قادرة على أن تفرّد فعلا، ينبغي على الجملة أن تفعل ذلك على طريقة [318] الصورة"، أي على طريقة الذي يحدِّد. وهذا ما يكون في الأرسطية على عكس المبادئ الأساسية للنّظرية[1]".

وهاهنا نلمس التّردد الأكبر في الأرسطية، ويترجم هذا التردّد في نظريته للجوهر، فالجوهر على نقيض الأفلاطونية هو "موضوع"؛ والموجود المفارق والفردي، هو"ماهية" وهو في "ذات الوقت" مضمون معقول. ولذلك يقال الجوهر أوليا على الصورة رغم أنّ ما يوجد هو مركّب صورة – مادة. ولقد لاحظ ‹لوبلون›، عند حديثه عن شك على الجوهر (شك بالنسبة إلينا وليس بالنسبة إلى ‹أرسطو›) أنّ ‹أرسطو› قد ميز بصورة جيدة بين معرفين، إلاّ أنّه لم يستطع الربط بينهما ربطا جيدا: "معرَف مضمون معقول، وماهية، من جهة، ومعرَف موضوع وكيان مفارق وفردي[2] من جهة ثانية". فأن نماهي بين الجوهر والموضوع قد يعني أن نماهي بين الجوهر والمادة (وهو إغراء تعرّضت له ثم استبعدته مقالة الزاي 3) وهكذا يُستبعد ‹أرسطو› إلى جهة فلسفة **للمائية** وليس **للفرد**.

ونلتقي بشبهة الصيغة المصدرية **أوسيا**، التي ساء ما تترجمها العبارة الفرنسية substance، ضمن فعل وُجد مصرّفا مع الضمائر الشخصية، مثال ذلك في التمييز بين **تي إستي** أو **أي استي**، حيث يرى التقليد اللاتيني التمييزَ بين الماهية والموجود. ويلاحظ ‹لوبلون› أنّ المنطق الأرسطي يميز بين **السؤالين**[3]، **[319]** ويميّز ‹أرسطو› كذلك في ذات الوقت بين استعمال فعل الوجود رابطة منطقية واستعماله للتعبير عن معنى الوجود؛ مثال ذلك: هل الإله موجود؟ وما **يكون** الإله؟ "إلاّ أنّ هذا التّمييز لا يُحفظ حفظا[4]". لماذا ؟ لأنّ الكيان عند ‹أرسطو› لا يتطابق بالضبط مع ما نسميه نحن كيانا، والذي لعلّه يكون تحديدا: فرادة

---

1 - ‹روبان›، **مرجع مذكور**، ص. 95 (AC)

2 - ‹لوبلون›، **مرجع مذكور**، ص. 376 (AC)

3 - **التحليلات الثانية** II، 1، 89 ب 23 وما بعدها (حيث يميز بين) أربعة أسئلة: الواقع (τὸ ὅτι) العلة (τὸ διότι) الموجود (εἰ ἔστιν) الماهية(τί ἐστιν) ويتعلق السؤالان الأولان بوقائع مركبة والأخيران وهما اللذان يهماننا هاهنا، يتعلقان بكائنات بسيطة أو على الأقل فريدة. وحتى وإن كنا نستطيع تجميع 1+3، و2+4: 1+3 فإن ذلك نظام الواقع سواء في الحمل أو في وضع الوجود. فسؤال **أي ايستين** هو سؤال الوجود مأخوذا بمعناه المطلق.

4 - ‹لوبلون›، **مرجع مذكور**، ص. 378 (AC)

الأفراد. فان كان صحيحا أنّ استعمال فعل الوجود بالمعنى المطلق (المختلف عن استعماله رابطة منطقية) يقتضي حقا وضع الكيان، وأنّ ‹أرسطو› قبل **كَنْتْ** قد رأى بصورة واضحة أنّ الموجود لا يضيف شيئا إلى الماهية (**التحليلات الثانية** 11، 7، 92 ب 13)[1]، فإنّ استعماله لفعل الوجود يظل يخالف استعمالنا : فإنّ ‹أرسطو› قد زهد في التّفكير في الوجود من جهة ما هو وضع للوجود [position d'existence] حتى إنّ تعليله للتّمييز ما بين الماهية والموجود يخطئ هدفه. "**فالأيناي** ،كما يقول، ليس جنسا"، لا من جهة كونه وضع وجود، بل من جهة كونه خاصية عامة بإفراط" (ويعلّق ‹لوبلون›[2]، موضّحًا كيف أن ‹أرسطو› بعين الألفاظ التي يستعملها يهمل موضوع الوجود، فبعد أن قال : **تو أيناي** ليست الماهية بأي شكل من الأشكال، يقول لأنّ: **تو أن** ليست جنسا. فننزلق إلى مشكل مفهومي). بل اعتبرت ‹سوزان مانسيون› **أوسيا** و**تو أُن** لفظين مترادفين). وهكذا نرتدّ إلى نظرية في الوجود من جهة ما هو "مماثل" في كلّ دلالاته، وهو من أجل ذلك مخالف للجنس (**الميتافيزيقا**، الهاء 2). فالنّظام الوجودي غريب عن ‹أرسطو› غربة جعلته [لا يجد حرجا] في الحديث عن **أي استي** المثلّث. فمعنى الوجود [exister] هاهنا هو أن لا يكون [المثلث] وهميا ولا مخترعا، أي أنّه بإيجاز يكون "موضوعيّا" بالمعنى الحديث**[320]** للعبارة. أضف إلى ذلك أنّ ‹لوبلون› يلاحظ في المقابل أنه يقع تصوّر الماهية بصورة عينية ما إن نرفض العموميات لنمسك عن قرب "المائيات". فتنزع الماهية والوجود إلى التطابق ساعتها ضمن فلسفة للمائية. وفي نفس هذا المعنى تكتب ‹سوزان مانسيون› قائلة: "لكي يُفهم نسقُ ‹أرسطو› ينبغي أن ننظر إليه من جهة ما هو تطور وتكميل للفلسفة المفهومية التي أقامها ‹سقراط› وأثراها ‹أفلاطون›.[3] "ولذلك فهي تعتقد أنّ ‹أرسطو› قد توصل إلى الموقف العيني للوجود في

---

1 - ‹ابن سينا›، ثم الطومية، هما اللذان استخلصا النتائج، فالوجود عند ‹ابن سينا ›ينضاف إلى الماهية عرضيا ؛ وعند ‹طوما الأكويني› فإنّ الوجود والماهية يتميزان ولا يفترقان (انظر حول هذا ‹لوبلون› ص. 173 الهامش 2 و3) (‹بول ريكور›) [الإحالة على كتاب **أجزاء الحيوان**]

2 - ‹لوبلون›، **مرجع مذكور**، ص. 174 (AC)

3 - ‹سوزان مانسيون ›:
Suzanne Mansion, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, « Institut supérieur de philosophie », 1946, (rééd. Louvain, Peeters, 1998), p. 11.

سؤال **أي استي** : "فالوجود المقصود في السؤال هو إذًا الوجود العيني، الوجود الـذي تتصف بـه الأفراد التي تحيط بنا ولا يعرف ‹أرسـطو› غيرها. ولكنّه هذا الوجود المأخـوذ في حالته المجردة واللامحددة...[1]" "ولم يفكر ‹أرسـطو› في فصـل إمكان الماهيات عن وجودها لأنـه لا يملك فكرة دقيقة عن العرَض الميتافيزيقي[2]" (ص 273).

خاتمة:

وإنما في نظريّة المائية (τό τί ἦν εἶναι) تجد الشخصيتان المتصارعتان عنـد ‹أرسـطو› توازنهمـا : شـخصية الأفلاطونـي وشـخصية الاسـقلبيادي [asclépiade] ؛ فمـن جهة، ثمة "ما نحملـه وما نقاومه من التعاطف الحميم مع ‹ديموقريطـس›" ومن جهة أخرى، ثمة الإحسـاس العميق بالصّورة، أي بالمثال (ويحيلنا ‹لوبلون› هاهنا على شاهد من كتاب ‹بريمون ›، **الإحراج الأرسطي**[3] : [321] "إنّ الماهية أو المثال هي ما يكون في الفرد الأكثرَ واقعيةً. وإن ذلك ليبدو مقتضيا لتعالٍ للمثال، وهو ما ينفيه ‹أرسـطو› بعناد.) يجب أن نقول، دفاعا عن ‹أرسـطو›، إنّ مـا يقوم بوظيفـة التعويض ويُدخل التـوازن من جديد على ‹أرسـطو› هي الفكرة المفتاح لكامل **السّماع الطبيعي**، أعني التمييز الأكثر عبقريـة في النسـق بين الفعـل والقوة. ويتداخل هـذا التمييز مـع الأفلاطونية الأساسـية لفلسـفته في المائية. يوجد في الطبيعة هامش من اللااكتمال ومن اللاتحديد، وهو الحدّ الأسـفل للمعرفة. فلو كانت "الطبيعة" وجودا بالفعل، لكانت الصور أفرادًا ولأصبح الواقع كلّه معقولا، بحيث تصبح فلسـفته في الأوسـيا، في البيينغناس [Beeingness]، وفـي الموجودية [étance]، متأرجحةً بين فلسـفة أفلاطونية للصّورة، وفلسـفة تجريبية للعينـي، تُفهم من جهة ما هو "فعل" يخالطه الإمكان. إنّ هذه الفلسفة الأخيرة هي التي سيكتشفها ‹ليبنيتز› ليقابلها بالنزعة الرياضياتية الديكارتية.

1 - **المرجع نفسه**، ص. 261 (AC)

2 - **المرجع نفسه**، ص. 273 (AC)

3 - ‹أنـدري بريمـون› André Brémond, *Le dilemme aristotélicien*, Paris, Beauchesne, « Archives de philosophie », 1933.

[322] الفصل الرّابع

الجوهر "المفارق"

مدخل: مشكلة "الجوهر المفارق" في تدبير "الميتافيزيقا".

لقد أُدرجت المقالات المركزية[1] المخصَّصة للجوهر (الزاي، الطاء، الياء) في المواضع التي هي فيها من أجل الإعداد لاستقصاء الجوهر ما فوق المحسوس، إلاّ أنه لا شيء في نسيج هذه المقالات ذاته، يعلّل وجود مثل هذه الجواهر. فلقد بيّنا أنّ الصّورة هي "المثل الأول"، للجوهر فقط. إنّ المبدأ المتحكم في قابلية المعرفة لا يمكن تمييزه عن الشيء ذاته. وأكثرُ من ذلك أنّ مقالات الزاي والطاء والياء لم تكتب لحلّ شكوك الألف الكبرى [حتى] الهاء 1. إنها تتميز بقاعدة مستقلّة، وهي توجد في مواصلة مقالة الدال، ولقد تكون ارتبطت بعد ذلك «برابطة» الهاء 2 – 4. ومهما يكن من أمر النظام الكرونولوجي، فإننا في نهاية مجموعة الزاي، الطاء والياء، لم نحلل إلاّ جوهر "الفلسفة الثانية"، على حدّ تعبير مقالة الهاء 2، أي الجواهر المحسوسة التي هي أمثلة «ثانية» للجوهر. أمّا مشكل «الجوهر الأول»، موضوع الفلسفة «الأولى» أو الثيولوجيا، فقد بقي معلقا. وبهذا المعنى تبقى المعالجة **العلمية** للجوهر المحسوس معالجة جدليةً. إنها مقاربة شكوكية [aporématique] للمشكل المركزي في **الميتافيزيقا**. وأقصى ما فعلناه، هو استبعاد الطّريق

1 - يتعلق الأمر دائما وبصفة متسلسلة بالإحالات على **الميتافيزيقا** التي يشار إلى مقالاتها بحروف التاج اليونانية

الأفلاطونية للمثُل بإيداع الصّور من جديد في الأشـياء بفضل الفيزياء والمنطق. ويبقى مشكل الفلسفة الأولى على حاله.

وتمثـل مجموعة مقالات الـلام، والميم، والنون، بجملتهـا إجابة عن هذا المشـكل. إلاّ أنّـه يجب عزل مقالة الميم 1 - 9 (صحيح أن الأسـطر الأولى من مقالة الميم 1 تربط المقالة بالمشـكل المركزي: هل يوجد أم لا يوجد عدا الجواهر المحسوسـة، جوهر ثابت وأزلي؟ وإن وجد هذا الجوهر فما هي طبيعته؟) إلاّ أنّ ‹أرسطو› بعد ذلك مباشرة يشير إلى أنّ الميم 1 - 9، ستكون مداورة إعدادية : كذلك ينبغي أنْ ندرس بادئ ذي بدئ نظريات الفلاسـفة الآخرين ونتفحـصَ ما إذا كانوا قد أخطأوا...الخ. ومن هنا جاءت المناقشـة الطويلة المتعلقة بالمواضيع الرياضية وبالمثل، وهي المناقشـة التي تقوم على أرضية الشـك الخامـس، (**الميتافيزيقا**، البـاء 2 977 أ 34 وما بعدها). فمهمّة مقالـة الميم 1 - 9 هي إذًا اسـتبعاد الأعداد والأشـكال والمثل التي لا تمثل جواهر مفارقة بذاتها، بل هي بالنسبة إلى الرياضي فقط، استبعادَها من حقل ما فوق المحسوس. فهذه الأمور ليست إذًا بعدُ العلل التي تبحث عنها الحكمة، لأنّ علّـة الوجـود ينبغـي أن تكون «مفارقـة» (الـزاي 1، 1028 أ 20 ب 2). وهكذا فإنّ الميم 1 - 9 تحرر فقط أفق نظرية الجوهر).

إن ثيولوجيا ‹أرسطو› تبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام فقط، (وليست مقالة اللام في فصولها من 1 إلى 5 سـوى تلخيصًا لنظرية الجوهر التي تظهر هاهنا كمقدمة للثيولوجيا) ؛ ويرتبط الفصل السـادس من اللام رأسا بتصوّر [324] الفلسـفة كمـا عرضته الهـاء 1: أي ثلاثة علوم منظومـة تبعاً لجهات جوهريـة ثلاث (فيزيائية، رياضية وثيولوجية). فإنما في هذا القسـم الثاني من مقالة اللام يجب، إذًا، الإجابة عن السؤالين اللّذين طرحتهما مقالة الهاء 1 :

1 - على أيّ وجه يكون الجوهر **المفارق** هو **أول** أمثلة الجوهر؟
2 - كيف ترتبط الجواهر الأخرى به بحيث تكوّن معه الوحدة التماثلية للوجود؟

يلقـى السّـؤال الأوّل إجابة صريحة : إنها القسـم الكلاسـيكي من ثيولوجيا ‹أرسطو› ؛ نستعرضه بصورة تخطيطية؛ لأنّه سيكون من جهة أخرى، موضوع شرح مفصل للنصوص. وعلى العكس من ذلك لا يلقى السؤال الثاني إلاّ بداية إجابة ؛ وينعكس لاكتمال ثيولوجيا ‹أرسطو› على كامل النسق. وفعلا فإنّ الإجابة عن

السـؤال الثانـي هي التي تتحكم، كما رأينا، في عين تناسـق فلسـفةٍ تُماهي بين الأنطولوجيا العامة والثيولوجيا، أي بين الأنطولوجي والأنطي الذي للإلهي.

1. المحرك الذي لا يتحرك:

بنية الحجاج

تتعلق المرحلـة الأولى من مرحلتي برهنة «أرسـطو» **بالوجـود** والثانية **بماهية** الجوهر الأسمى. فنحن نسير إذًا من εστιν ει إلى εντιν (ونحن نقفز هاهنا على الفصل السـابع المعسـر الذي خُصّص للطريقة التي يحرك بها المحرك الذي لا يتحرك: لأنّ هذا التحريك بالشّـوق هو فـي الواقع حلّ أو بداية حل للسـؤال الثاني. أي سؤال وحدة الموجودات في الوجود. سنربط إذًا **[325]** رأسا الفصل 9 من مقالة اللام بالفصل 6 منها، مما يجعل تقدُّم الفكر من الواحد إلى الآخر ألفتَ لانتباهنا. وسـنقفز كذلك على الفصل الثامن وهو إضافة متأخرة جدا ويمثل تنقيحا للثيولوجيا : إذ يعوِّض "إلهَ" اللام 6، 7، 9 أو ينضاف إليه، تعدّدُ الكرات اللامتحركة، وهي كلّها تحقُّقات للجوهرية في مرحلتها العليا).

وفي الواقع فإنّ لحظتي ثيولوجيا «أرسطو» هما أكثر من مجرد تحديد للوجود، ثم للماهية ؛ فبالانتقال من لحظة إلى أخرى يغتني كامل تصور الإلهي ويتعمّق، بدءا بإله هو بوجه ما "فيزيائي"، يتحمّل حركة العالم ويكوّن أساسَ أزليته، وارتفاعا إلى إله روحاني يفكّر، ويتفكّر ذاته. فالأمر هو أكثر من مجرّد تقدّم من انوجود إلى الماهية. لأنّ **ما** يوجد حسب اللحظة الأولى هو أفقر **مما** هو محدّد تماثليا مع فكر الحكيم، حسب اللّحظة الثانية.

فلنختصر اعتبار لحظتي هذا التطور.

أ. الإله الفيزيائي

كيـف نبرهـن على "وجوب وجود جوهر ما أزلـي لا متحرك ؟ (بصرف النظر عن معرفة ما إذا كان هذا الجوهر واحداً أو متعدداً).

منطلق الحجة أعطته **أزلية الحركة**. وهي بدورها أثرٌ من أزلية الزّمان، باعتبار أنّ الزمـان هو "بعض الحركة" ؛ أمّا أزلية الزّمان فتُعرف معرفةً مباشـرة بمجرد مراقبة المعرَف: فزمان ما قبل الزمان هو أيضاً زمان (**السّماع الطبيعي**، VIII 250 1 ب 23 - 251 ب 13 يثب أزلية الحركة مباشرة دون **[326]** المرور بأزلية الزّمان).

فما هي الحركة التي تكون أزلية؟ إنها حركةٌ متصلةٌ (**السّماع الطبيعي**، VIII 259 6 أ 16) إلاّ أنــه لا وجــود لحركة متصلة إلاّ حركة النقلة، وحركةُ النقلة الوحيدة المتصلةُ هي الحركة الدائريةُ (مقالة اللام 6 1071 ب 12).

ثــم نثبت أنّ هذه الأزلية وتلــك، أزلية الحركة وأزليــة الزمان، توجدان في جوهر بلا مادة وبلا قوة: وإلاّ فإنّ الحركة **يمكن** أن تنقطع. لا بدّ أن نستبعد أي عرَض ونستبعد العدم عن الجوهر الأوّل، حتى لا تتأثر بذلك استمرارية الحركة.

وهكــذا يعلن الجوهر الأزلي عن نفســه : إنه الفعــل المحض ؛ الفعل دون إمكان، وهو بهذا المعنى يقال "لا متحرّكاً".

وعلى هذا الأســاس، إن لم نتحصل على إجابة كاملة عن الســؤال الأول، فــلا أقلَّ من أن نتحصّل علــى عنصر من عناصرها. إنّ الجوهر الأكثر جوهرية هــو الجوهر الذي لا يكون إلاّ صورة، وهو الجوهر الذي لا يكون إلاّ فعلاً، دون لا تعين. ويبدو أن نظرية الجوهر المحســوس إنما كانت توجّهنا نحو هذا الحلّ : إنّ الصورة هي التي كانت تصنع جوهرية الجوهر.

هكــذا نرى علــى أيّ وجه يكون الإله الذي تكشــف عنــه هذه الحجّة فيزيائيّا، إنّه إله لا ينفصل عن بنية كوسمولوجية: **أزلية الحركة**. إنّ أزلية العالم وأزلية الإله هما أزليتان متلاصقتان. وتندرج ثيولوجيا ‹أرســطو›، على الأقلّ في هذا المســتوى الأوّل، على الخطّ الممتد من نفس العالم حســب الأفلاطونية، (انظــر $\alpha\upsilon\tau o\chi\iota\nu o\upsilon\nu$ في محــاورة **الفايـدروس** 264 ج) إلــى النفس التي في رواقية ‹أفلوطين›. إلاّ أنّ أصالة ‹أرسطو› حتى في هذا المستوى الأوّل [327] هي أصالــة كبيرة. وتجتمع كلّها في تحليلــه الميتافيزيقي للواقع الذي يصل إلى التمييــز بين القوة والفعل. فحجته كلها تقــوم على أولوية الفعل على القوّة، إذ الكاملُ هو الذي يفسّر الناقص. فما يتغير، وما هو على طريق التغير لا يكتفي بذاته. إنّ الوجود من جهة ما هو محدد ومكتملٌ، ومن جهة ما وصل إلى تمامه، هو مبدأ الوجود اللامتعين واللامكتمل والسائر نحو نضج صورة ما. تلك هي وصية ‹أرسطو› الفلسفية.

ب. الإله "الروحاني"

يحقق تأمّل الفعل المحض قفزة ثانية في مقالة اللام 9، حيث يتجلى المحرِّك الذي لا يتحرّك بما هو "عقل العقل[1]"، فكيف يكون ذلك ممكنا؟ بطريقة نستطيع تسميتها الإسقاط التّماثلي. فنحن لنا صورة تقريبية للفعل المحض في تجربة "جنس من الحياة" (bio = **بيوسْ**) هي الحياة التأملية. إنّ ما يوفّر مبدأ هذا التّمشي الجديد هو إذًا النظرية الأَخلاقية لأجناس الحياة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إننا نملك تجربة تماثلية لما هو الفعل المحض في الفعل اللامتحرك **للثيوريا**. فما لا نقوم به إلاّ نادرا وبإرهاق، يقوم به الإلـه على الدوام. والفصل السّابع من المقالة العاشرة من **الأخلاق النيقوماخية**، هو على هذا الأساس، على [328] الطريق المؤدية من الإله "الفيزيائي" إلى الإله "الروحاني" **لميتافيزيقا** اللام.

فإن كان ذلك كذلك، فما هو "التأمل"؟ يوفّر كتاب **النفس** في مقالته الثالثة، الفصل الرابع، حلقة ثانية من الحجة: إنّ التأمّل هو معرفة العلل والمبادئ معرفـة كاملـة، والحال أنّ العقل – هـذا الجزء من النفس **القـادر** على إعطاء المبادئ والعلل، يكون في هذه المعرفة في موقع مماثل لموقع النّفس الحاسّة فـي علاقتها بالمحسوسـات. إنّه يصير مـا يراه. ومثلما يصير الإحسـاس الفعل المشـترك بين الحسّ والمحسـوس، كذلك يصير العقل بالفعل هو الفعل المشـترك بين الذات والموضوع. سـنعبّر عن الشيء عينه بكلام آخر: بما أن العقل **هو** المعقولات التي يتأملها، فإنّه عندما يفكر في الأشياء كلها من جهة مبدئهـا فإنما هو يفكر في ذاته. وعلى هذا الأسـاس كوّنّا فكرة **فعل محض** هـو في ذات الوقت **فكر محض** بمعنى "أنه فكر يفكّر في ذاته عند إدراكه المعقول". إنّ هـذه الفكرة لمتفكِّر متفكَّر وهو يتفكّر ذاته لهي في مركز تلـك الصفحة من **الميتافيزيقـا** (الـلام، 7، 1072ب 14 – 30) التي أعجب بها **أفلوطين** أيما إعجاب، ووجد فيها مبدأ أقنومه الثاني: العقل (ولن يكون ذلك

1 - ومن اللافت للنّظر أن بسـاطة الإلهي ولا ماديته لا علاقة لهما بوحدته، فالإلهي هو أسـاس الأشياء إلاّ أنّ معرَفه لا يسمح بأن نقرّر بأنّه واحد أو متعدد، والمسألة الوحيدة التي يواجهها ‹أرسطو›هي مسألة نظام الكمال أو تراتبه. وإنّ التعارض بين وحدانية الإله وتعدده، الجوهرية في سياق عبراني، هي مسألة ثانوية في الفلسفة الإغريقية ويجب أن نتنبه إلى هذا الاختلاف في الإشكالية من أجل أن نضع تنويعات ‹أرسـطو›حول **عـدد** المحركات اللاّمتحركة في موضعها الحقيقـي. وإنما من هذا المنظور ينبغي تناول مقالة اللام 8 (التي تبدو مناقضة لمقالة اللام 7، 1072، ب 13) (‹بول ريكور›).

إلاّ الأقنوم الثاني الخاضع **للواحد** لأنّ الفكر الذي يتفكّر ذاته بتفكّره في المعقولات قد تضمّن بعدُ ثنائية التفكّر وتعدّد المعقولات).

وهكذا يكون إله ‹أرسطو› هو تأمّلنا - إذا ما كنا "حكماء على الأقل" – هو تأملنا وغبطة تأملنا، ولكنها غبطة متصلة لا تشوبها شائبة.

إنّ ما يصنع وحدة هاتين اللحظتين - أزلية الحركة وأزلية التأمّل - هو إذًا معرَف الفعل المحض، فهو الذي يسمح بدمج **تماثل الحكمة** في تحديد الجوهر الأوّل ؛ وبغير هذا التماثل تنشطر الثيولوجيا بين أزلية العالم، وأزلية الحكمة. إلاّ أنّ الأزلية الأولى لا توفّر إلاّ **[329]** نقطة انطلاق فقط، وتوفّر الثّانية تماثلا: فالفعل المحض يعطي المبدأ.

2 - عملية المحرّك الذي لا يتحرّك

ها نحن على عتبة أكبر صعوبة في **الميتافيزيقا**. كيف يصنع أوّل الموجودات وحدة الوجود؟ أو، حتى نتكلم مثلما تكلّمت مقالة الهاء، في فصلها الأول، كيف يكون "كليا لأنه أوّل"؟

لدينا بدايةُ إجابة في الفصل السابع من الكتاب. حيث يعرض ‹أرسطو› كيف يمكن أن يقال عن الفعل المحض "اللامتحرك" إنه **يحرّك** الباقي كلّه.

لقد تركنا هذا النّصّ الصّعب جانبا، رغم أنّه ها هنا يتجلّى الدّور "المحرّك" للفعل المحض، وبغير هذا التحليل نستطيع أن نتكلّم عن فعل لامتحرّك، وليس عن محرّك لا متحرّك. فما هي إذًا هذه "الحركة" التي تنشأ عن هذا اللاتحرك ؟

يحاول ‹أرسطو› توضيح ذلك بقياس تماثلي هو المتشوَّق. وسنتفحص هذا التماثل من وجهة نظر المشكل الذي يهمّنا هاهنا، أي من جهة وحدة سلسلة الموجودات المشدودة إلى الموجود الأول[1]، **[330]** "بهذه الطريقة يحرك

---

1 - ضمن مسيرة التأمل تقع هذه الصفحة بين نظرية أزلية العالم (التي تقوم مقام قاعدة الانطلاق لتحديد الفعل المحض) وبين نظرية العقل الذي يتعقل ذاته، وإذًا بين الإله "الفيزيائي" والإله "الروحاني". إنها تلعب دور وسيط بين اللّحظتين الأساسيتين لثيولوجيته. إنّ هذه الجاذبية السيدة التي للمتشوَّق الأول، المتربّعة في سكونها، تلتفت من جهة نحو حركة السماء الأولى ومن الجهة الأخرى نحو سكون التأمل، فتؤمّن المرور الحاسم من طور من التأمل إلى طور آخر. إنها **ماتزال** "فيزيائية" ولكنها **بعد** "روحيه". وهكذا ينبغي أن تقرأ هذه الصفحات كحركة لولبية تحفر عمق فكرة الجوهر المفارق.

المتشــوق إليه والمعقول: إنهما يحرِّكان ولا يتحرَّكان (**الميتافيزيقا**، اللام 7، 1072 أ 26، ونحيــل هنا على التجربة النفســية للشــوق، فموضوعه يثير حركة الشوق والمعرفة دون أن يكون هو متأثرا بهذه الحركة).

وســيظل هذا القيــاس التماثلي غير مفهوم إذا لم يكن **رسم** النظام الكلّي الأرســطي حاضــرا في أذهاننــا: هــو تراتبيــة وقائع يعطــي مفتاحهــا التّحليل الميتافيزيقــي للواقع إلى صورة ومادة، فعــل وقوة ؛ وبالفعل، فإنّ النظام التراتبي يُضْمَــنُ بالخاصية العلائقيــة المميزة لكلّ واحد من هذه المعرفات؛ فالشــيء الواحد يكون صورة بالنسبة إلى شيء، ومادةً بالنسبة إلى شيء آخر. إنّ تسلسل مملــكات الطبيعة يعطي فكرة عن هذا النظْم التراتبي (فالإنســاني مبني على الحي. والحي على اللاعضوي إلخ.). إلاّ أنّ هذه الخطاطة للكون تبقى خطاطةً تجريبية لم تتفحصها العلوم إلاّ في "حدودها الوسطى"، وهي كلّها "محرِّكات - متحركة" (السّماء الأولى، وسلسلة الدوائر المتراكزة من درجة عالم ما فوق فلــك القمر، وتبادل العناصــر في إطار التبادلات الكبــرى في عالم ما تحت فلك القمر، الإنســان، الأحياء، الأشــياء، إلخ...). وحده التحليل الميتافيزيقي المتعلّق بالشرط الجذري لتسلسل كلّ "المحرِّكات المتحرّكة"، وإذًا "بالحدّ الأقصى" لسلسلة "الحدود الوســطى"، يقدر أن يرفع هذا التمثل للكوسموس إلى مستوى الضرورة العقلية التي يتطلبها "العلم الذي نبحث عنه".

وها هنا يتدخل القياس التماثلي للنزوع عن طريق الشّوق.

إنّ البرهنة هي برهنة جهيدة جداً. فلا بد أن نثبت أولاً أنّ المتشوَّق **الأوّل** هو أيضــاً المعقول **الأوّل**؛ كمــا يجب أن نعلل (ثانياً) هذا التطابق الذي لا يكون صحيحاً إلاّ بالنسبة إلى الأوّل من كلّ سلسلة : فالخير الظاهر، موضوع **[331]** الأشــواق التجريبية، ليس دائماً معقولا، ولكنّ الخير في ذاته، الذي إليه تُرجع كلّ الخيــرات الظاهرة، وهو الحدّ الذي تهدف إليه حركة الإرادة، هذا الخير

فيما هو مبدأ أزلية الحركة، يصبح الإله هو المعشــوقَ الــذي يجذب إليه كلّ شيء، ويصبح بآخرة هو المتأمل الأسمى. [بول ريكور]

لا يمكنه أن لا يكون المعقول الأوّل. وهكذا نحصل على سلسلة أولى من المترادفات: المتشوَّق الأوّل، الخير في ذاته، المعقول الأوّل.

ويبقى علينا أن نبرهن أنّ المعقول الأوّل هو الجوهر البسيط، والفعل المحض. ويثبت ‹أرسطو› ذلك بوضع الحدود الموجبة في واد، والحدود السالبة في وادٍ آخر، والموجبات هي الأولى في علاقتها بالسالبات، وأول المعقولات هو أول الموجبات.

فما عساه يكون؟ إنّ الجوهر هو الأوّل في هذه السلسلة، وفي الجوهر فإنّ ما هو بسيط هو الأوّل (**الميتافيزيقا**، اللام 7، 1072 أ 32). إنّه اختصار مدهش للأنطولوجيا الجوهرانية كلّها. لقد أثبتت مجموعة الألف الكبرى، والهاء، القضية الأولى: "الجوهر هو الأوّل" أمّا القضية الثانية فإنه من الحقّ أنّ مجموعة الزّاي، الهاء، والطّاء، لا تعرف الجوهر البسيط بل المركب، ولكنها بإثباتها لأولوية الصّورة من جهة ما هي مبدأ لمعقولية الجوهر وواقعيته في آن، فإنّ هذه المجموعة من التحاليل تهيئ القضية الثانية: "في الجوهر يكون ما هو بسيط هو الأوّل". ولكنّها لا تفعل أكثر من ذلك، فالحدس العقلي لجوهر غير مركّب هو حدس الدّور الجوهري والمؤسس للفعل المحض في علاقته بكلّ العمليات المشوبة بالنقص وبالإمكان ؛ وفي كلمة، هذه القضيّة الثانية هي الوضع الميتافيزيقي لأولوية الوجود على الصّيرورة وللفعل المحض على القوّة.

وهكذا تُستكمل سلسلة المترادفات التي بدأناها أعلاه: المتشوَّق الأول، الخير في ذاته، المعقول الأوّل، الجوهر البسيط واللامادّي. فإذا قرأنا هذه السلسلة في الاتجاه المعكوس قلنا قول إنّ الجوهر البسيط [332] واللامادي (وهو آخر حدّ في هذه السلسلة من التّمهيات)، يحرِّك مثلما يحرِّك المتشوَّق الأوّل (الحدّ الأوّل في السلسلة).

بم تسهم هذه المماهاة بين تحريك الإله وتحريك "متشوَّق" في حلّ المشكل الأساسي لوحدة الموجودات في الوجود؟ ثمة مكسب يتمثّل في نقلة التشديد من **الفاعلية** إلى **الغاية**. ولقد قلنا إنّ التّحريك دون التحرّك هو امتياز المعشوق، والحال "أنّ العلّة الغائيّة تحرّك من جهة ما هي موضوع للعشق، وبقيّة العلل تحرّك بفعل كونها بدورها محرَّكة " (اللام، 7، 1072ب – 3)، وبعد ذلك، يقول ‹أرسطو› : "إلى مثل هذا المبدإ تُعلّق السّماء والطّبيعة" (1072، ب 14)، وتبدو علاقة السببية الغائية، حسب هذا النّص، لا فقط **سبيلا** من

السبل بل السبيل الوحيدة التي توفّرها الأرسطية من أجل تفسير الرابطة التماثلية التي تجمع تحت عنوان "ملتبس" هو الجوهر الأوّل والجواهر الأخرى". ولكنّ **الميتافيزيقا** لا تستطيع أن تتقدّم أكثر على عتبة هذه الصعوبة. فلنحاول الوقوف على إحداثيات هذا الفشل الجزئي (§ 3) وتبين دافعه (§ 4).

3. – عدم اكتمال الميتافيزيقا

قد تقتضي الوحدة التماثلية للموجودات في الوجود، من أجل أن تبرهَن، أن يكون الموجود الأوّل **أساس التماثل**، والحال أنّ هذا الأمر قد أشيرَ إليه إشارة مجملة ولم يقع تطويره حقيقة. فلننْظر في السّمات الرئيسية لهذا الرسم الإجمالي:

التمشي الأول: الجوهر هو الصورة

لقد رأينا كلّ فلسفة **الأوسيا** تنعقد حول الـ **تي آن أيناي** (المائية) التي هي نواة [333] الواقعية والمعقولية في الوقت ذاته، فهي الشيء ذاته، وهي الشيء **القابل للمعرفة**. وها هنا يغادر ‹أرسطو› ‹أفلاطون› مغادرةً أصلانية. لعلّ الأفلاطونية "**تحفظ**"، بمعنى أنّ المائية هي محتوى متعين من الدّلالة، ضروريّ وثابت، وأنّ كلّ مائية هي فرق أخيرٌ وحدّ أقصى للبحث في الأشياء. وهكذا يبقى ‹أرسطو›، كما يبقى ‹أفلاطون›، صراحة، في مستوى المتعدد و"الفروق"، إلاّ أنّ المتعدّد الأفلاطوني يؤخذ في مجال الدّلالات المتعقّلة، أمّا المتعدّد **الأرسطي** فهو الوقائع المنتجة من قبل الطبيعة، أو الصنائع البشرية. ويُتجنَّب المشكل البرمينيدي للواحد كمشكل "عتيق"، وتبعا لذلك يتجنب مشكل أصل المتعدد انطلاقا من الواحد. لن يكون هناك "صدور" ولا "نشأة" أرسطيان، ولكن، على الأكثر، **تراتبية** صور كلّها غير متولّدة.

التمشي الثاني: الصورة فعل

إنّ الفكرة العبقرية **للأرسطية** هي كونها جعلت الصورة تتماهى مع الفعل، فما هو قابل للمعرفة في الصورة هو الفعل، هو مجيء دلالاتها الخاصة بها إلى الواقع مجيئا مكتملا. وعلى الفور فان علاقة الصورة والمادة لا صلة لها بعلاقة الملاء والخلاء وبعلاقة العملية الموحّدة لشتات، مثلما هو الحال عند ‹ليبنيتز› و‹كَنْت›. فالصّورة هي ملاء الواقع والمعنى. وإنّ الانفصال بين التام وغير التام وبين الفعل والقوّة هو أساس **السّماع الطبيعي**. وقد رأينا أنّ حدّ

الحركة يخضع لذلك. إنّ نظريّة مبدإ الحركة هي التي تكمل كذلك قطع ‹أرسطو› عن الأفلاطونية، لأنّ "الكلّيّات" هي في نهاية الأمر بالقوّة، بمعنى أنّ الأجناس هي حقل من الإمكانات لا يتحقق منها إلاّ واحد بواسطة الفرق النوعي و"الفروق الأخيرة". وأخيرا إنّ التّمييز بين الفعل [334] والقوّة هو خاصّةً مفتاحُ المشكل الأنطولوجي لمراتبة الواقع، لأنّ الموجودات تكون أو تكاد تكون، بحسب ما تكون بالفعل أو تكاد، أي بغير لاتعين وبغير ما يهددها بأن تقوّض أو تفسد.

التمشي الثالث: الفعل المحض هو المعقول الأسمى

إن كانت الصورة هي ما يُفهم من الواقع فإنها ستكون (حسب الفصل السابع[1]) الجوهر "البسيط"، الجوهر الذي لا يكون إلاّ فعلا يحقِّق كمال المعقولية. ولمرة أولى ارتبطت ثيولوجيا ‹أرسطو› بهدفه الكبير. وينبغي أن نقول إنّ ‹أرسطو› لم **يعوّض** بمحرّكه اللامتحرك المثالَ الأفلاطوني في منطقة ما فوق المحسوس (المشتركة بينهما). إنه ليس تعويضا في نفس المستوى، بل هو تجديد: "فالفعل المحض" هو بعدٌ ميتافزيقي أصيل، لأنّ هذا المعرف يقتضي الثورة المزدوجة للصورة والفعل. وبهذا المعنى لم تعد 7 من رواسب الأفلاطونية، تكاد لا تندمج في الميتافيزيقا الجديدة، بل هي معرفٌ مبنيّ بعدُ على أرضية أرسطية. هي ليست تحليلا للغة وللدّلالات، بل هي تحليل للواقع من جهة ما هو صورةٌ ومن جهة ما هو فعلٌ يحتمل تفكّر الجوهر المفارق[2].

التمشي الرّابع: الفعل المحض يكرّر في الأشياء المحسوسة

نحن إذًا في نقطة الخلاف: كيف تكون ذاتٌ مفارقةٌ مصدر وجود ؟ لا تحتوي **الميتافيزيقا** إلاّ على بعض الأسطر للإجابة عن هذا السؤال [335]: الطاء 8 1050 ب 28 "الأشياء الفاسدة تحاكي الأشياء التي لا تفسد". راجع اللام 7، 1072 ب 13-14[3] : "كلُّ الأشياء خاضعةٌ لذات مفارقة من جهة ما هي علتها

1 - **الميتافيزيقا**، اللام 7. 1072 أ 33-34

2 - انظر ‹جلسون› Etienne Gilson, *l'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 47 (AC).

3 - إحالة غير دقيقة

الغائية". وإذًا فإنّما في اتّجاه العلّة الغائية، دون غيرها، بحث ‹أرسطو› عن أساس التماثل الذي يسمحُ بتأسيس علم واحد ووحيد للوجود من جهة ما هو وجود على قاعدة علم الموجود الأول.

إنّ رابطة المحاكاة والخضوع [التي للموجودات] هذه في علاقتها بحدّ *terme ad quem*، لم تقع معالجتها بصورة نسقية من قبل ‹أرسطو› أبدا، في حين أنّ وحدة الأنطولوجيا، والثيولوجيا إنما تنعقد هناك. ولا نجد إلاّ تلميحاتٍ متناثرةً إلى هذا المبدأ الكبير لتوحيد الموجودات. ويستشهد ‹أوينس› بـ:

1 - **في النفس** II، 4 415 أ 26 – 67 : إنّ خلْق كائن مماثل للذات هو "مشاركة في الأزلي وفي الإلهي قدر الإمكان، لأنّ ذلك هو موضوعُ شوق كلّ الموجودات، وغاية نشاطهم الطبيعي". فالفردُ الحيُّ لما كان لا يستطيع أن يبقى هو ذاته وواحدا بالعدد، فإنّ النّوع، باستمراره، هو الذي يحاكي سكون الإلهي.

2 - **في السماء** I، 9 - 279 أ 17 - 30: "من الدّيمومة الخالدة والإلهية يُشتق الوجود والحياة اللذان بهما تتمتع الأشياء الأخرى، فبعضها يتمتّع بهما على نحو فيه بعض التّمفصل، والبعض الآخر لا يتمتّع بهما إلاّ ضعيفاً".

3 - **في الكون والفساد** II، 10، 336 ب 27 - 337 أ 7[1] حيث تفسّر السببيةُ الغائية والمحاكاةُ، الواحدة بالأخرى، ويلاحظ ‹أوينس›[2] أنّ صراعا حقيقيا من أجل الأفضل هو الذي يكوّن محاكاة الموجودات للموجود : الحركة الدّائرية، استمرارية التوالد، دورة العناصر وحتى الحركة الخطية. ذلك أنّه "بمحاكاة الحركة الدائرية تكون الحركةُ الخطية متصلةً".

فما هي خاصية الفعل المحض التي تتكرر هكذا ؟ إنّها جوهريا البقاء على نشاط غير منفعل وغير آت من الغير وغير محرَّك من آخر. "إنّ هذا البقاء في سكون فاعل هو ما يسميه ‹أرسطو› عقل العقل. وإنّ ما يحاكي ليس معقولا كلّيا بقدر ما هو عقل متفرّد. إنّ الفعل الذي يجعل الحياة تستمرُّ والفعلَ الذي يجعل دورة العناصر الفيزيائية تدوم، وخاصّة الفعل الذي به يستقر الحكيم في

1 - **الكون والفساد**

Cf. *De la génération et de la corruption*, trad. de ‹Marwan Rashed›, Paris, Les Belles Lettres, 2005

2 - ‹أوينس›، **مرجع مذكور**، ص. 420، الهامش 35 (AC)

الحيـاة التأملية (على ما وصفت **الأخـلاق النيقوماخية**) هي تقريباتٌ مختلفة لهذه الوحدة التماثلية للوجود. وإنّ هذه الوحدة التماثلية للموجودات في الموجود هي التي تؤسّـس بدورها وحدة تماثلية في علم الوجـود. إلاّ أنّ مقولات المحاكاة المحـض والصراع من أجل الأفضل والقرب أو المسـافة في المحاكاة ودرجة الوجـود، إلخ...، هذه المقولات لم يبلورها ‹أرسـطو› فعليـا بل وقعت معالجتها تلميحـا. ومن أجل أن نبلورها بلـورة صارمة، ينبغي أن نرى عن قرب الاختلاف الجوهري بين المشـاركة الأفلاطونية التي تذهب من المعقول إلى المحسوس وبين المحاكاة الأرسطية التي تسير من الفعل المحض إلى الفعل المختلط، ومن الصورة الواقعية إلى الصورة اللاواقعية، ومن العقل الإلهي إلى التأمل الإنسـاني والـى الحياة والحركـة الطبيعية بما هي فعل غير مكتمـل للقوّة. وقد ندرك سـاعتها على أيّ وجه تكون فرديـة الموجود الأوّل هي مبدأ كلّية الوجود من جهـة ما هـو وجود، كما نفهم لمـاذا لا نجد **أنطولوجيا مفارقة** عند ‹أرسـطو›، وحتى لماذا لم يخترع أب الأنطولوجيا ولو مجرّد اللفظ. لم ينجز ‹أرسطو› ذلك بصورة صريحة، ولذلك كان هدفُه متناسقا فيما ظلّ تنفيذه معلقاً.

[337] 4 - حدود فلسفة للصّورة: الصّورة والوجود

إن كان ‹أرسـطو› لم يكمل برنامجه، فإنّ مردّ ذلك بلا شـك، هو لا مبالاته بمـا يعطي **كيان الموجود**. ولقـد لاحظنا ذلك أكثر من مرّة[1]، إنّ فلسـفته تبقى فلسـفة **مائيـات** وصور. ولذلك لـم يبحث ‹أرسـطو› بين الإلـه والموجودات عن علاقة وضع للوجود [position d'existence] بل عن تشـابه للصور [similitude de formes]. وتقوم فلسفته تبعاً لذلك على **السببية الغائية** وليس على الفاعلية المنتجة.

إنّ ما سيؤدّي إلى تجديد الأرسطية هو الالتقاء مع إله إسرائيل، الإله الذي "يخلق" الأشـياء بدلا من أن يجعلها تحاكي سـكينة عقل عقله. والسؤال الذي يهمّنا ها هنـا هو معرفـة ما إذا كان تحويل النبرة من السـببية الغائية إلى السـببية المنتجة يتطابق مع عبقرية ‹أرسطو›، أو ما إذا كان الأمر انقلابا للإشكالية الأرسطية.

إنّ **الأوسيا** الأرسـطية هي فعلا، "ما يوجد"، وهـي فعلا موضوع تام الحقوق فـي علاقته بما يحدث له، ومثال ذلك إنسـان ما، أو حصان ما، كما يقول في **المقولات** V ؛ بل هي أيضاً طاقة وبؤرة فعل. إلاّ أنّ الشـراح المتأخّرين (‹روس›،

1 - انظر رد السببية إلى تماهي الصورة، وحذف الفرادة لصالح مائية "الفروق الأخيرة" (‹بول ريكور›).

‹تريكو›، ‹أوينس›، ‹جلسون›) اتفقوا على القول بأنّ ‹أرسطو› بقي في منتصف الطريق بين الكلّي والعيني، وأنّ معرفه **للأوسيا** يشكو من لبس لا فكاك عنه، تعبر عنه [338] صعوبات الترجمة : **أوسيا** هي جوهر وماهية (يترجمها ‹رافيسون› بالماهيـة، و‹تريكو› بالجوهر. و‹أوينس› بالـ entity. ويبدو لي أنّ هذا الأخير هو الذي احترم عدم تغاير الماهية والوجود في **الأوسيا**، فلا بدّ من إيجاد لفظ لم تلوّثه التّمييزات الوسيطةُ). ويستطيع ‹جلسون› أن يتكلّم عن إقصاء لطيف للمشاكل المتعلقة بالواقعة الأساسية للوجود"[1]. انظر كلّ تحليل ‹جلسون›[2] الذي ينتهي هكذا: "كلّ هذه الفلسفة التي لا تهتم في الواقع إلاّ بما يوجد، تتناوله دائماً بطريقة تنزع عن مشكلة وجوده أيّ مبرّر للطّرح". ويرى ‹جلسون› في ذلك العلّة الأساسية التي من أجلها لا يكون لمشكلة "أصل العالم"، معنى في الأرسطية. إنّ ‹أرسطو› يجهل بآخرة التمييز الواقعي بين الماهية والوجود : هذا ما ينبغي افتراضه من أجل فهم **الأوسيا** عنده، "الموجودية". وعندئذ يكون سبب الشيء صورتـه ذاتها ؛ وأن نسـأل لماذا يوجد شـيء ما هو أن نبحث لمـاذا هوهو ذاته، ومعنى ذلك أننا لا نبحث عن شـيء حقا[3]". وإنّما بموجب مبدإ واحد، هو هو، يوجد الموجود ويكون علّة[4]، (ولقد كنّا ذكرنا هذا النّص الرائع ‹لأرسطو›: "وهكذا إذًا، في كلّ الإنتاجات كما في كلّ القياسـات، يكون المبدأ هو الماهية (**أوسيا**)، وذلك لأنه من المائية تُبنى القياسات، ومنها كذلك تكون الأكوان" (مقالة الزاي 9 1034 أ 30 - 32). إنّ علاقة الإله بالعالم لا يمكن أن تكون إذًا علاقة **كيانية** [*existentiel*] ؛ فالإله هو علّة "ما" يكونه العالم، وليس علّة أنّ العالم "يكون". ("إنّ **أوسيا** ‹أرسطو› التي نُزع منها الكيان لا تسمح بحل مشـاكل الكيان، وهي، بالنّظر إلى كون السـببية الفاعلة يلزم عنها مشكل كيان، لا تسـمح بتوفير تأويـل ملائم لهذا الجنس من السـببية[5]"). إنّ لاهوتيي العهد القديم، كما يقول ‹جلسـون›، هم الذين أدخلوا إشكاليةً للوجود متميزةً عن إشكالية **الأوسـيا**، وقبلهم جميعا، العرب المسلمون. وإنما هاهنا قد يَسمح

1 - ‹جيلسون› Gilson, *L'Être et l'essence*, op. cit., p. 58 (AC)

2 - **المرجع نفسه**، ص. 46-58، الشاهد ص. 58 (AC)

3 - **المرجع نفسه**، ص. 59(AC)

4 - **المرجع نفسه**، ص. 60 (AC) [وقد أوردنا الشاهد الموالي في ترجمة أخرى، ص. 299]

5 - ‹جيلسن›، **مرجع مذكور**، ص. 62 (AC)

استعراضٌ استرجاعي ينطلق من ‹ابن رشد› و‹ابن سينا›، و‹القديس طوما›، بالتّقاطع مع ما سمح بكشفه تحليل مباشر ‹لأرسطو›.

لو كان ‹أرسطو› قد عرف قصص الخلق، لرفضه لا محالة، ولاستبعده إلى جهة الحكايات الخرافية، لأنّ الخلق كان سيبدو له ساعتها أنه يردّ المعرفة الفلسفية إلى مجال الوجود بالعرض، أي إلى خارج حقل العلم. بل أكثر من ذلك، فإنّ الفعل المحض، كما يؤكد ‹أوينز›، لا يمكن أن يصنع شيئا خارج ذاته، لأنّه يكون محدَّدا تحديدا تامّا، وتكون "فعليته" مودَعة عندئذ في المنفعل الذي يتقبّل فعله (الطاء، 8، 1050 أ 30 – 31). بل يتكلّم ‹أوينز› حتى عن «تناه» للذات [entité] المفارقة، وهو ما يكون، على العكس، التباسا في **تعريف** الصّورة الكاملة ؛ ستكون "قوة الإله" قوّة قاصرة ؛ لذلك لا موضع لسببية فاعلة لدى مصدر الوجود1.

تلك هي علّة كون اشتقاق الكثرة من الوحدة ليس مشكلا أرسطيا، [340] بل هو مجرّد تنظيم لسلسلة تراتبية للصور عن طريق العلة الغائية. وهكذا تكون أزلية العالم لازمةً محفوظة من ‹برمانيدس› إلى الذرّيين، و‹أفلاطون›، و‹أرسطو› والرواقيين و‹أفلوطين›. إنما على هذه الخطاطة المشتركة انبجست في التاريخ فلسفات منفصلة انفصالا جذريا. وإنما بانفصال أهمّ من ذلك الذي فرّق بين ‹أرسطو› ‹أفلاطون›، ستنبجس من لا- فلسفة العهد القديم إشكالية وسيطة [تتعلق بـ] الأصل الجذري للوجود.

خاتمة القسم الثاني:

لقد حانت اللحظة التي سننظر فيها نظرة إجمالية إلى **الميتافيزيقا** ونتساءل عما إذا كان ‹أرسطو› قد أنجز برنامجه المخصوص.

1. السلسلة الكرونولوجية والسلسلة المنطقية:

وأوّلا لا بدّ من بيان كيفية تمفصل قراءتي **الميتافيزيقا**، قراءة ‹فرنار ياغر› الذي يسعى إلى العثور على نظام الاكتشاف، النّظام الكرونولوجي للأطروحات، انطلاقا من ميتافيزيقا أصلية *Urmetaphysik* مفلطنة في اتجاه مرحلة أرسطية خالصة، ونظام العرض، وهو الذي أراد ‹أرسطو› أن يتبعه القارئ من

1 - ‹أوينس›، **مرجع مذكور**، ص. 297 (AC)

خلال إضفاء هـذا التنظيم الأخير لكتابات تنتمي كل منها إلى مرحلة وذهنية مختلفتين اختلافا ملموسا.

وستمثل ثيولوجيا مقالة اللام، حسب النظام الكرونولوجي المحتمل، مرحلة متقدمة لا يزال فيها موضوع الميتافيزيقا على الطريقة الأفلاطونية هو تحديد واقع فوق محسوس ؛ وستمثل أنطولوجيا مقالة الهاء المرحلةَ الأخيرة حيث يكون موضوع **الميتافيزيقا** [341] هو تنظيم معنى الوجود بشكل يشمل ويتجاوز ثنائية الجواهر المحسوسة (التي بينت مجموعة الزاي والحاء، والطاء، التي أدرجت مؤخرا، أنها حقيقيةٌ وجديرةٌ أنطولوجيا) والجواهر الثابتة، الموروثة عن الحقبة الأولى.

ولنفرض هذا الرّسم الكرونولوجي صحيحا. فكيف نستعمله لفهم ‹أرسطو›؟ ينبغي أن نقتنع اقتناعا أنّ هذا الفهم ‹لأرسطو› قد كان يكون الأفضل وحتى الوحيد الممكن لو كان التناقض بين المقصدين – مقصد إنشاء ثيولوجيا أو نظرية في الوجود الإلهي، ومقصد إنشاء أنطولوجيا أو نظرية في الوجود من جهة ما هو وجود، تناقضا جذريا. فلن يبقى لنا ساعتها إلاّ أن نوزّع على الزّمن النّفسي لأطوار حياة ‹أرسطو› هذين المشروعين، وأن نبحث عن الدّافع النّفسي الذي تحكّم في هذا التّبادل كما في ذاك. ولكن إذا كان ‹أرسطو› قد ارتأى أنّه يمكنه إضفاء هذا التسلسل النّهائي لأثره (أي التّسلسل الذي يضع الثّيولوجيا في الآخر ونظرية الوجود من جهة ما هو وجود في الوسط بشكل تكُون فيه كالمشدّ بين البحث الديابوريماتيقى للألف الكبرى والهاء 1، وبين الاستقصاء الإعدادي **للأوسيا** المحسوسة ضمن مجموعة الزاي والحاء، والطاء، ثمّ نظرية الجواهر المفارقة لمجموعة اللام، والميم، والنون)، فذلك لأنّه اعتقد أنّ هذين المقصدين كانا متناسقين، وأنّ الأطروحة الأقدم للميتافيزيقا من جهة ما هي ثيولوجيا، هي التحقيق الجزئي لبرنامج الميتافيزيقا كما وقع التلميح إليه **في الآخر**، برنامج الميتافيزيقا من جهة ما هي أنطولوجيا ولكن مرتَّبا **قبل** الثيولوجيا. إنّ البحث عن هذا التناسق المنطقي، هو بحث مستقلّ عن البحث عن التسلسل الكرونولوجي: ولن يبقى التفسير النفسي هو التفسير الوحيد الممكن، إلا إذا فشل هذا البحث، والحال أنّ الكثير من الكتّاب قد انطلقوا من هذه المسلّمة المتمثلة في أنّ التّوتر بين الأنطولوجيا والثيولوجيا هو توتّر لا قبل لهم به، بما يسّر [342]

للتفسير الكرونولوجي، وهو تفسير نفسي، أن يُعفي من **فهم** الأثر كما هو، وكما اختير له في الأخير أن يكون.

2. تلخيص مشكل الوجود والموجودات

فلنذكّر بالقضايا التي تعلّم مراحل **الميتافيزيقا**.

1 - الحكمة هي البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى (الألف الكبرى) : الفلسفة هي إيتيولوجيا [علم العلل].

2 – "ثمة علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي له جوهريا" هكذا تبدأ مقالة الجيم 1 : الفلسفة هي أنطولوجيا

3 - إنما ينبغي على الفلسفة المسك بالمبادئ والعلل التي للجواهر (**الأوسيا**) (مقالة اللام 1 1069 أ 18[1]) : الفلسفة هي أوسيولوجيا [علم الجوهر].

4 – "إذا كان ثمة جوهر لا متحرك، فينبغي أن يكون علم هذا الجوهر، سابقا، وينبغي أن يكون هو الفلسفة الأولى (الهاء 1، 1026أ 30) : الفلسفة هي ثيولوجيا.

من العلة إلى الوجود، ومن الوجود إلى **الأوسيا**، وإلى **الأوسيا** الأولى التي هي **أوسيا** مفارقة، تلك هي السبيل الأرسطية. فما الذي يصنع وحدة هذا التمشي؟ إنها الأطروحة الأساسية القائلة إنّ الوجود ليس جنسا يقسم إلى أنواع بل هو الوحدة التماثلية لسلسلة من المعاني تنتظم على دلالة أولى مأخوذة على أنها الدلالةُ المرجع. إنّ معاني الألفاظ ليست ملتبسة، ولكنها ملتبسةٌ **بروس هان** [بالنسبة إلى معنى يكون المعنى القاعدة] : ذلك هو الرابط المنهجي **للميتافيزيقيا** كلّها. وفعلا، إن كانت **الأوسيا** هي معنى الوجود من جهة ما هو وجود، [343]فإنّ معنى **الأوسيا** سينتظم بدوره تبعاً لسبيل منظمة من الأمثلة، يكون فيها الجوهر المفارق هو المثال الأوّل [le premier exemple].

كلّ هذا متناسق جد التناسق وكلّ ما أثبته ‹فرنار ياغر› هو أنّ معنى المجموع ظهر في الآخر وبلغ ذروته في هذه العبارات من آخر مقالة الهاء 1 "لو لم يكن ثمة جواهر أخرى غير الجواهر التي كونتها الطبيعة، لكانت الفيزياء هي العلم الأول. ولكن إذا ما كان ثمة جوهر لا متحرك، فإنّ علم هذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقا، ويكون هو الفلسفة الأولى،

1 - وردت في **الدرس** على أنها اللام 2

وهي فلسفة كلية على هذا النحو، بما هي أولى، وعليها سيكون تفحص الوجود من جهة ما هو وجود، أي ماهيته وصفاته التي له من جهة ما هو وجود، في آن".

غير أنّ هذا المقصد يبقى مقصدًا ضبابياً جداً، لأنّ ‹أرسطو›، أوّلاً، قد تأدّى إلى إعطاء لفظ الوجود، لا فقط سلسلة من المعاني، بل أربع سلاسل.

1) السلسلة المكونة للوجود في المقولات (الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان، وكل جهات الدلالات الأخرى المماثلة للوجود).

2) الوجود بما هو عرض.

3) الوجود بما هو الصادق.

4) الوجود بما هو فعل وبما هو قوة. وتتبلور معاني الوجود على طريقة شجرية، بشكل ما، حول محور **أنْ** - أوسيا - أوسيا بْرُوتي (وهكذا يتحدث ‹ياغر› عن "فينومينولوجيا الوجود" تتطور انطلاقا من القناعة أنّ الوجود ليس جنسا بل طيفا من الدلالات ذات القرابة)؛ وتمثل فينومينولوجيا الوجود هذه، الحالة الأخيرةَ من تفكير ‹أرسطو› في الوجود) (الهاء 2 - 4). **[344]**وعبارة **أوسيا** هي بدورها بؤرة انتشارية للمعاني، وإنها الأولى في سلسلة منظمة من الأمثلة، ولكن بطرق متعددة : هي موضوع الأعراض، (الزاي 1) وإنّها المادة، وإنها الصّورة، وإنها المركّب العيني ؛ وإنّها تماثليا العرض الذي يقوم مقام الموضوع. بل إنّها الكلّي من جهة ما هو جوهر ثان. وبخاصّة فإنّ **الأوسيا** هي "أولى" بمعنيين : أولاً من جهة ما هي صورة بمعزل عن مادتها (الزاي 7 1032ب1 - 4)، وأخيرا من جهة ما هي صورة عارية بذاتها عن كلّ مادة، (الجيم 3 1005، 35 - الهاء 1 1026 أ 10 - 31 السلام 7 1072 أ 32)، وهي بدورها تشير إلى الإله المتعقِّل لمقالة اللام 7، كما تشير إلى المحركات اللامتحركة للام 8 والعقل الفعّال، «المفارق» للجسم، لكتاب **النفس** 4 III.

وهكذا تكون **الميتافيزيقيا** كتاباً مشحونا شحنا بالبحوث الملحقة ؛ وخطها المركزي معلّم بتقاطعات مستكشفه في كلّ اتجاه. وكل ذلك سهل وإن لم يكن سهلاً فهو على الأقل متناسق.

غير أنّه في ما أبعد من مسألة تناسق المقصد، تطرح مسألة استكماله بالتمام. سيكون ‹أرسطو› بلغ إلى غاية مهمته لو أنه بيّن بأي صورة "تكون الفلسفة الأولى فلسفة كلية لأنها أولى" : لقد أشار إلى الوجهة فقط عندما وضع أنّ

كليـة الوجود تتمثل في "تبعية" كلّ الموجودات إلى الموجود الأفضل منها ؛ إلاّ أنّ رابطـة الغائيـة – رابطة الجاذبيـة الغائية – التي فيهـا بدورها تتمثل هذه التبعيـةُ، تبقى رابطة محاكاة خارجيـة للأكثر كمالا من قبل الأقلّ كمالا. ‹فأرسـطو› جاهل جهلا بـكلّ ما هو إعطـاء أصلي للوجـود [une donation première d'existence].

لذلك تبقى وحدةُ الموجودات في الوجود وحدة هشّـة، أكثر هشاشة من وحدة ما يقال عليه الوجود في [345] سلسلة المقولات. وتقوم كلّ أنطولوجيا ‹أرسطو› على هذين "المرورين" : من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الجوهر، ومن الجوهر الكامل إلى الجواهر الثانية. وهذان المروران يشيران إلى اللحظتين اللّتين يُغنم فيهما كلّ شيء في الأرسطية أو يضيع.

ثبت المصطلحات

عربي-فرنسي

A

Accident	حادث
Acte	فعل
Acte pur	فعل محض
Agir	فَعل
Âme	نفس / روح
Amour	حبّ
Anabase	معراج
Aphorisme	شذرة
Apologie	دفاع
Aporie	معضلة - شك
Apparaître	ظهور
Apparence (s)	مظهر/ظاهر/ مظاهر
Arbitrage	ترجيح
Argument ontologique	دليل أنطولوجي
Argumentation	حجاج
Argument-preuve	دليل / حجة
Archê	أرخي/ مبدأ
Athéisme	إلحاد
Atome	ذرة
Autre (L')	الآخر/الغير
Aveuglement	عمى

B

Bien	خير

C

Catégorie	مقولة
Causalité	سببة/علية
Causalité formelle	سببية صورية
Causalité finale	سببية غائية
Cause	سبب/علة
Commencement	بداية-بدء
Connaissance-connaître	معرفة
Contingence	العرض
Contingent	العرضي
Contradiction	تناقض
Contraires	متقابلات / أضداد
Convenance	ملاءمة
Conversion	انقلاب
Corruption	فساد
Cosmologie	كوسمولوجيا
Cosmos	كون/ نظام

D

Diaporématique	منهج تحليل الشكوك
Déesse	آلهة / ربة
Définir	حدّ / عرّف
Définition	تعريف / حدّ
Degré	درجة /مرتبة
Démiurge	صانع/إله صانع
Démonstration	استدلال
Dénomination	تسمية
Désir	شوق / رغبة
Détermination	تعيين/تحديد
Devenir	صيرورة

Dialectique — جدلية
Dialecticien — جدلي
Dieux infernaux — آلهة الجحيم
Différence — الاختلاف
Dignité — شرف/ وجاهة
Discours — خطاب/ قول
Divinité — الوهية
Donné — معطى

E

Effets-œuvres — آثار
Eléatisme — المذهب الإيلي
Élément — عنصر
En soi — ما في ذاته
Énergie — طاقة
Énigme — لغز
Épistémologie — ابستمولوجيا
Éristique — جدال/ مجادلة / مراء
Eros — إيروس
Errance — ظلال
Erreur — خطأ
Espèce — نوع
Esprit — روح
Essence — ماهية
Étance — موجودية
Être — وجود/ موجود/ كيان
Être en tant qu'être — وجود بما هو وجود/موجود بما هو موجود
Être vrai — وجود حق
Êtres — موجودات
Expérience — تجربة

Expiation	تكفير

F

Faire	إنشاء
Ferveur	حماسة /حمية
Fin	نهاية / غاية
Finalité	غائية
Fin-final-finaliste	غاية /غائي
Fini	متناهي
Fini-limité	متناه/محدود
Flux	سيل
Fondement	أساس
Force	قوة
Forme	صورة

G

Génération	كون
Genèse	نشأة
Genre	جنس
Genres de l'être	أجناس الوجود

H

Homéomères	متجانسات
Hymne-hymnique	إنشاد/ نشيد /إنشادي

I

Idée	مثال ج. مثُل
Identification	مماهاة
Identifier	مهّى
Immanence-immanent	محايثة/ محايث
Immortalité	خلود
Immortel	باق / خالد
Inconditionné- anhypothétique	لا مشروط-
Indestructible	لا يندثر
Indéterminé-illimité	لامحدد

Individu	فرد/شخص
Individuation	تفريد
Infini	لامتناه
Initiation	رياضة/ دربة
Initiations	رياضات
Initié	مريد
Intelligible	معقول
Intuition	حدس
Ironie	سخرية

J

Juste mesure	اعتدال

L

Limite	حدّ
Loi	ناموس/ قانون

M

Matière	هيولى/مادة
Matière-matérialisme	مادة/ مادية
Mécanisme	آلية
Médiation	توسّط
Mélange	خليط
Même (Le)	الهو هو
Métaphysique	ميتافيزيقا / ما بعد الطبيعة
Méthode analogique	منهج تناسبي
Méthode aporétique	منهج معضلي
Méthode d'immanence	منهج المحايثة
Migration	ارتحال/ هجرة
Monde	عالم
Monothéisme	توحيد
Monstration	إظهار
Mouvement	حركة
Multiple	كثير

Mystère	سر / لغز
Mystères	أسرار
Mystique	صوفي
Mythe	أسطورة

N

Nature	طبيعة
Nécessité	ضرورة
Négatif	سلب/سلبي
Nom	اسم
Non-être	لا وجود

O

Odyssée	أوديسه
Ontologie	انطولوجيا/ علم الوجود
Opinion	ظن / راي
Opinion droite	ظن صادق / مستقيم
Oracle	نبوءة
Ordre	نظام (صنف، مرتبة)
Origine	أصل
Ousia	أوسيا

P

Paradigme	أنموذج
Participation	مشاركة
Particulier	جزئي / خاص
Partie	جزء
Passivité	انفعالية
Pâtir	انفعل
Pensée de la Pensée	عقل العقل
Personnalisation	تشخيص
Phénomène	ظاهرة
Philosophie première	فلسفة أولى
Physis	فوزيس

Poésie-poétique	شعر / شعري
Pour soi	ما لذاته
Prédicat	المحمول
Preuve par les effets	دليل الآثار
principe	مبدأ
Privation	عدم
Problème	مشكل
Providence-providentialiste	عناية (قول بالـ)
Puissance	قوة
Purification	تطهر

Q

Qualité	كيف/ نوع
Quantité	كمّ
Quiddité	مائية

R

Raison-Intelligence-Intellect-Logos	عقل
Réalisme	واقعية
Reconnaissance	اعتراف
Religion raisonnable	دين عقلي
Réminiscence	تذكر
Repos	سكون/ثبات
Reprise	استئناف
Ressemblance	شبه
Révélation	كشف

S

Sacré	مقدس
Schéma	مخطط/ رسم / خطاطة
Schème (d'incohérence)	رسم (التهافت)
Science	علم
Séparé	مفارق
Signification	معني / دلالة

Singulier	فريد/ مفرد
Sphère	كرة
Stade	طور
Sublime	جليل
Substance	جوهر
Substance première	جوهر أول
Suffisant	كاف
Sujet	ذات/موضوع
Symbole	رمز
Synopsis	بصر بالكل- إحاطة
Synthèse	تأليف
Système	نظام/منظومة

T

Techné	صناعة
Technique	صناعة
Théologie	ثيولوجيا
Tourbillon	دوامة
Tout	كلّ
Tout-totalité	كلّ/ كلية
Transcendance- transcendant	تعال/ مفارق
Transposition	نقلة

U

Un (L')	الواحد
Unité	وحدة
Universel	كلي
Un-multiple (l')	الواحد-/ الكثير

V

Véritablement étant	موجود حقا
Vérité	حقيقة
Vivant Universel	حي كلي
Vrai	حق / صادق

فهرس الأعلام

Pythagoriciens	فيثاغوريون
Reinhardt, K.	ك. رينهارت
Rhode, E.	أ. رود
Robin, Léon	ل. روبان
Rodier, Georges	ج . روديي
Ross, D.	دافيد روس
Seyden, Olivier	أوليفيي سايدن
Shorey, P.	ب. شوري
Simplicius	سمبليسيوس
Socrate-socratisme-socratique	سقراط-سقراطية-سقراطي
Spinoza	سبينوزا
Stevens, Annick	آنيك ستيفنس
Saint Thomas	طاليس
Thalès	توما
Tricot, Jean	ج تريكو
Wahl, Jean	جان فاهل
Wolkman-Schluck, K. H.	ك. هـ. فولكمان شلوك
Xénophane	كزينوفانس
Zeller, Eduard	إدوارد تسيلر



الفهرس

I. أفلاطون

القسم الأوّل: "الوجود الحقيقي" أو المثال

القسم الثاني : فكرة الوجودِ واللاوجودُ

القسم الثالث : الوجود و"الإلهي"

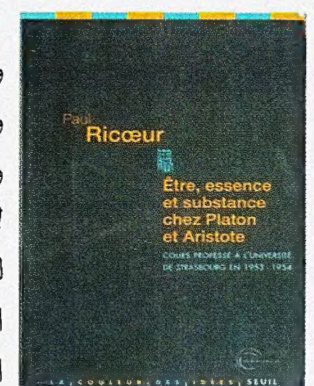
II. أرسطو

القسم الأول: الوجود من حيث هو وجود

القسم الثاني: الوجود والجوهر



الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو



وأمّا أقرب غايات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين **أفلاطون** وأرسطو، وإدراك الأصل لإيقاع مّا لفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتذل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئياً. ولكنّ الإسهام الحقيقي **لأفلاطون وأرسطو** في الميتافزيقا هو أبعد من ذلك. **فأفلاطون** ليس فقط منظّر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشدّ دحضاً لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تنتسب إلى نظرية المثل. ذلك أنّنا نشهد، بداية من محاورة **برمانيدس،** تكوّن أنطولوجيا من الدّرجة الثّانية هي الخدمة الأفلاطونيّة الحقيقية للأنطولوجيا. وإنه ليتوجّب علينا (لفهم ذلك) أن نفهم جيّد الفهم ما سنسمّيه أنطولوجيا الدّرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جدّاً لنظريّة المُثل، مادام النظر في فكرَتي الوجود واللاّوجود لا يمثّل مردودًا من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثّل وضعاً لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يفسّر أنّنا سنتوقّف أوّلاً عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر ممّا نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنّما لدى هذا المستوى تتقوّم فكرة «وجود حقيقي...» هو المثال تحديدًا.

بـــول ريكـــور (1913 - 2005)

فيلسوف فرنسي معاصر. من رؤوس الفنومنولوجيا والتأويلية في الفكر الفلسفي العالمي. من أهمّ مؤلّفاته: **التّاريخ والحقيقة** (1955)؛ **في التّأويل** (محاولة في فرويد، 1965)؛ **صراع التّأويلات** (1969)؛ **الزّمن والسّرد** (1983)؛ **العادل** (1995)؛ **الإنجيل فكرًا** (1998)؛ **الذاكرة والتاريخ والنسيان** (2000).

فتحي انقـزّو - محمد بن ساسي - حبيب الجربي - محمد محجوب

يدَرّسون تاريخ الفلسفة القديمة والعربية والمعاصرة في جامعة تونس، وجامعة القيروان، وجامعة تونس المنار، ويبذلون أنفسهم لإنطاق الفلسفة مجدّداً بالعربية.


9 789973 084330

15 د.ت أو ما يعادلها